Lecciones sobre la historia de la filosofía moral

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. E Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Den-ida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Murguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Heck - *La sociedad del riesgo*
90. 0. Nudler (comp.) - *La racionalidad: su poder y sus límites*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do kamo*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol.* 3
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blurnenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. Maclntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*

i 13. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*

John Raw s

ecciones sobre la historia de la filosofía moral

Compilado por Barbara Herman



Título original: *Lectures on the History of Moral Philosophy*
Publicado en inglés, en 2000, por Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres

Traducción de Andrés de Francisco

Cubierta de Mario Eskenazi

Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http://wwvv.paidos.com

ISBN: 84-493-1146-2
Depósito legal: B-41.650/2001

Impreso en Hurope, S.L.
Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

HUME III: LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL

HUME IV: LA CRÍTICA DEL INTUICIONISMO RACIONAL

HUME V: EL ESPECTADOR JUICIOSO

LEIBNIZ

LEIBNIZ I: SU PERFECCIONISMO METAFÍSICO

LEIBNIZ II: LOS ESPÍRITUS COMO SUSTANCIAS ACTIVAS: SU LIBERTAD

KANT

KANT I: LA *FUNDAA1ENIACIÓN:* PRÓLOGO Y PARTE I

KANT II: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA PRIMERA FORMULACIÓN

HUME III: LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL

HUME IV: LA CRÍTICA DEL INTUICIONISMO RACIONAL

HUME V: EL ESPECTADOR JUICIOSO

LEIBNIZ

LEIBNIZ I: SU PERFECCIONISMO METAFÍSICO

LEIBNIZ II: LOS ESPÍRITUS COMO SUSTANCIAS ACTIVAS: SU LIBERTAD

KANT

KANT I: LA *FUNDAMENTACIÓN:* PRÓLOGO Y PARTE I

KANT II: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA PRIMERA FORMULACIÓN

KANT III: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA SEGUNDA FORMULACIÓN

KANT IV: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA TERCERA FORMULACIÓN

KANT V: LA PRIMACÍA DE LO JUSTO Y EL OBJETO DE LA LEY MORAL

KANT VI: EL CONSTRUCTIVISMO MORAL

KANT VII: EL HECHO DE LA RAZÓN

KANT VIII: LA LEY MORAL COMO LA LEY DE LA LIBERTAD

KANT IX: LA PSICOLOGÍA MORAL DE *LA RELIGIÓN*, LIBRO I

KANT X: LA UNIDAD DE LA RAZÓN

HEGEL

HEGEL I: su *RECHTSPHILOSOPHIE*

┌ILCEL II: LA VIDA ÉTICA Y EL LIBERALISMO

PRÓLOGO DE LA COMPILADORA

Poca duda cabe de que la filosofía moral moderna fue transformada en 1971 con la publicación de la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Sus preguntas y su método, su forma de argumentación y su abanico de problemas fijaron un itinerario para la filosofía social y política del último cuarto del siglo pasado y para el actual. Pero la contribución de John Rawls a la filosofía no debe medirse sólo por el impacto de su *Teoría de la justicia* y del resto de publicaciones relacionadas con ella. Como profesor de Harvard desde 1962 hasta 1991, ejerció una profunda influencia en la forma de abordar la ética filosófica de muchas generaciones de estudiantes y, a través de ellos, en la forma en que esta disciplina se entiende hoy. En particular, sus clases dejaban traslucir un compromiso nada usual con la historia de la filosofía moral. Para su forma de entender esta historia es central la idea de que en los grandes textos de nuestra tradición nos encontramos con los esfuerzos de las mejores mentes para dar respuesta a las más arduas cuestiones sobre cómo debemos vivir nuestra vida. Sean cuales fueren sus limitaciones, a toda costa debe evitarse la crítica superficial de estos textos. Esto está fuera de discusión. Si al estudiar a estas figuras pensamos en problemas que eran *suyos* y en cómo su trabajo respondía a preocupaciones que podrían no ser las nuestras, entonces podremos establecer un fructífero intercambio de ideas a través de los siglos. Las clases que Rawls impartió en Harvard son una clara muestra de lo mucho que podemos aprender de este acercamiento a los clásicos. Aunque salta a la vista en toda su obra publicada la importancia que Rawls concedía a la historia de la filosofía, es muy poco conocida la extraordinaria producción que el estudio de esa historia a lo largo de toda una vida trajo consigo. El presente volumen de las clases de Rawls sobre la historia de la filosofía moral pretende dar a conocer al gran público esta importante parte de su obra filosófica.

Durante sus treinta años en Harvard, Rawls ofreció diversos cursos de filosofía moral y política. El que más impresión causó fue el curso de introducción a la ética para estudiantes de licenciatura. Antes de 1977, lo

dedicaba a examinar una serie de figuras históricas que incluía normalmente a Aristóteles, Kant y Mill, pero a veces también a Hume o Sidgwick o Ross. A veces el curso llevaba el nombre de ética, otras el de psicología moral. Cuando él lo impartía, la psicología moral no era una rama académica de la ética, sino más bien el estudio del papel desempeñado por una concepción moral de la vida humana: cómo organiza el razonamiento moral, la concepción de la persona que presupone y el papel social que cumple la concepción moral. Junto con una interpretación sustantiva del derecho, la psicología moral completaba la parte práctica de la concepción moral, y con frecuencia contenía su contribución más distintiva.

El plan general del curso incluía la delimitación de cuatro tipos básicos de razonamiento moral: el perfeccionismo, el utilitarismo, el intuicionismo y el constructivismo kantiano. Estas rúbricas organizaban el análisis de los textos históricos, análisis que pretendía dar respuesta a preguntas tales como: ¿cómo deliberamos, racional y moralmente?, ¿qué conexión hay entre los principios de la creencia y los motivos?, ¿cuáles son los primeros principios y cómo llegamos a desear actuar a partir de ellos? La respuesta adecuada a estos problemas dependía siempre de qué papel social cumple una concepción moral. Para Rawls, la idea del papel social queda a menudo erróneamente restringida a la búsqueda de los principios llamados a arbitrar el conflicto de pretensiones. El análisis más amplio del papel social obliga a considerar si, y cómo, una concepción moral es parte esencial de la cultura pública de una sociedad: cómo sustenta una visión de nosotros mismos y de los demás como personas racionales y razonables. Ésta era la clase de cuestiones a las que, para Rawls, debía dar respuesta la filosofía moral, como una rama de la filosofía con sus propios métodos. Otras clases de cuestiones —sobre el realismo o sobre el significado, por ejemplo— no eran mejor investigadas por la filosofía moral ni eran necesarias para hacer avances en las áreas de los problemas distintivos de la filosofía moral.[1]

A mediados de 1970 el curso cambió, y Rawls empezó a centrarse principalmente en la teoría ética de Kant. El cambio coincidió con el período de trabajo que desembocó en sus Conferencias Dewey de 1980 («El constructivismo kantiano en la teoría moral», impartidas en la Universidad de Columbia), donde Rawls intentó «establecer con mayor claridad las raíces kantianas» de su *Teoría de la justicia,* y elaborar la forma kantiana del constructivismo, cuya ausencia de la escena, pensaba, impedía «el progreso de la teoría moral».[2] La primera vez que expuso el nuevo material de Kant fue en un curso de doctorado (en la primavera de 1974) sobre la doctrina de Kant acerca de la bondad moral, y en la primavera de 1977 Rawls distribuyó las primeras series de sus «lecciones sobre Kant».

1. Véase John Rawls, «The Independence of Moral Theory», en *John Rawls: Collected Papers,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

2. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures, 1980», *Journal of Philosophy* 77, 9 (1980), 515.

Aproximadamente a la semana y media de iniciado el curso, Rawls se apiadó de los estudiantes de licenciatura y de doctorado que se desesperaban por anotarlo todo al pie de la letra y propuso facilitar sus papeles a todo el que quisiera. Las copias de la primera hornada de notas manuscritas costaban 40 centavos. El trabajo inédito de Rawls había circulado a menudo entre estudiantes y amigos. O bien lo facilitaba él mismo o bien, como en los sesenta, los estudiantes de posgrado que trabajaban como ayudantes preparaban y distribuían «duplicados» de sus notas de clase. Desde 1978, Rawls se tomó el trabajo de preparar y actualizar regularmente las lecciones sobre Kant como parte de los materiales de su curso. Estas notas de clase cobraron algo así como vida propia y pasaron de una generación de estudiantes de Rawls a los estudiantes de éstos en cualquier otro sitio. Las lecciones de este volumen son las del último curso, impartido en 1991.

Las lecciones fueron sometidas a revisiones mayores en 1979, 1987 y 1991 (entre estos años, las versiones se modificaron y corrigieron, pero siguieron siendo las mismas en lo esencial). La interpretación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant era el principio organizador de la primera versión de las lecciones. Ocho de las diez lecciones versaban sobre la *Fundamentación;* había, además, una lección introductoria, a veces sobre intuicionismo, otras sobre Sidgwick, sobre psicología moral y constructivismo, y una décima lección sobre el hecho de la razón. Al analizar la *Fundamentación,* Rawls prestaba una atención considerable a las fórmulas del imperativo categórico y a las consabidas dificultades que presentaban como procedimiento para el juicio moral. A mediados de los ochenta, Rawls añadió unas lecciones sobre Hume y Leibniz (cuatro sobre Hume, dos sobre Leibniz), y el contenido de las lecciones sobre Kant sufrió un último cambio que lo dejaría desde entonces en su formato habitual, con sólo cuatro lecciones sobre la *Fundamentación* y otras seis lecciones sobre Kant centradas en la primacía de lo justo, el constructivismo, el hecho de la razón, la libertad, la psicología moral de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la unidad de la razón. En 1991, una lección sobre la justicia como virtud artificial se convirtió en la quinta lección sobre Hume, y se añadieron dos lecciones sobre Hegel (aunque Rawls no escribió ninguna versión de las clases sobre Hegel para su distribución).[3]

3. Las conferencias sobre Hegel de este volumen fueron compiladas por Barbara Herman a partir de las notas de Rawls para aquellas clases y a partir de algunas notas parcia-

Dos fueron las ideas que, por encima de cualquiera otra, hicieron que Rawls replanteara sus clases sobre Kant. La primera era que una atención excesiva a la *Fundamentación y* al conjunto de problemas de interpretación contenidos en ella dibujaba un cuadro distorsionado de la contribución kantiana a la teoría moral. Muchas nociones centrales sólo aparecen en la *Crítica de la razón práctica,* en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y en la *Doctrina de la virtud.* Además, Rawls terminó creyendo que profundizar en los detalles del procedimiento del imperativo categórico era mucho menos importante que entender cuál era el sentido de dicho procedimiento, a saber: cómo pensaba Kant que un procedimiento formal podía modelar una concepción no instrumental de la racionalidad. La segunda gran decisión fue la de ocuparse del tema de la libertad y de la solución constructivista que Kant dio a las cuestiones de fundamentación.[4] Aquí, arguye Rawls, la *Fundamentación* ni tiene la última palabra ni ofrece siempre la mejor. Este cambio de énfasis en las lecciones sobre Kant explica en parte la inclusión de las lecciones sobre Leibniz. Leibniz era una figura dominante en la filosofía alemana de la época de Kant y, donde las preocupaciones de Kant coinciden con las de Leibniz, aun cuando Kant desarrollara sus propias concepciones distintivas, «sigue siendo cierto que las ideas *de* Leibniz conformaron a menudo la doctrina madura de Kant de manera sorprendente y sutil» (Leibniz I, §1). Así ocurre en particular con la reconciliación filosófica que ensaya Leibniz entre fe y creencia razonable, con su perfeccionismo y con su concepción de la libertad. Para Rawls, entender cabalmente el constructivismo kantiano pasa por saber apreciar con cierto rigor histórico las virtudes y debilidades del pensamiento racionalista de su tiempo.

Una extensa discusión de Hume, especialmente del Libro II del *Tratado sobre la naturaleza humana,* siempre fue una parte de las lecciones sobre Kant. Aunque es habitual comparar la psicología moral kantiana y la de Hume (una como contrapunto de la otra), la visión de Hume que se despr'ende de estas comparaciones suele ser superficial: las pasiones como existencias originales y como fuentes de nuestros intereses y fines, el papel puramente instrumental de la razón, y así sucesivamente. Rawls, por el contrario, examina en profundidad y por extenso la psicologia moral de Hume (prestando especial atención a la crítica de Hume al intuicionismo racional), extrayendo cuidadosan lente del texto del *Tratado* una rica concepción humeana, con diferentes niveles, de la deliberación y el razonamiento práctico. La concepción humeana resultante es a la vez poderosa e imaginativa. No obstante, Rawls deja claros cuáles son los límites de una teoría de la deliberación que, como la de Hume, se basa en los deseos, dando lugar a la idea, central para la psicología moral racionalista de Kant, de que los deseos dependientes de principios son esenciales para entender la razón práctica (véase Hume II, §5).

---

les para las clases *de* sus cursos sobre filosofía política. Rawls las leyó en 1998 e hizo algunos cambios. Dado el viejo interés de Rawls por Hegel, conseguir publicar incluso una pequeña parte de su visión de la aportación de Hegel a la filosofía moral parecía autorizar esta licencia editorial.

4. El nuevo foco de atención se hace evidente en una de las piezas publicadas de Rawls sobre la ética kantiana: «Themes in Kant's Moral Philosophy», en Eckart Förster (comp.), *Kant's Transcendental Deductions,* Stanford, Stanford University Press, 1989.

El motivo para incluir a Hegel en una serie de lecciones centradas en Kant es obvio: las críticas de Hegel a la ética de Kant fijan las coordenadas de interpretación de Kant durante más de 150 años. Pero el principal interés de Rawis en Hegel no era el de rebatir sus críticas (ello por sí mismo, para Rawls, probablemente no sería bastante; una cuidadosa lectura de Kant sería suficiente). Es la noción hegeliana de *Sittlichkeit* la que interesa a Rawls; es la idea que permite a Hegel elaborar la noción de un amplio papel social para la moralidad (y para la filosofía moral), planteada por primera vez en los escritos éticos y políticos de Kant. En cierto sentido, las lecciones sobre Hegel trazan el puente entre el pensamiento moral kantiano y el liberalismo de la propia obra de Rawls: la concepción de las personas como «enraizadas en, y modeladas por, el sistema de las instituciones políticas y sociales en el que viven» (Hegel I), el lugar que ocupa la religión en la sociedad secular y el papel de la filosofía en la vida ética pública. A diferencia de muchos, Rawls lee a Hegel como representante de la tradición liberal, y su lectura de Hegel nos ayuda a hacernos una idea completa de dicha tradición. Ciertamente, al leer las lecciones sobre Hegel uno tiene una idea cabal del método que aplica Rawls al análisis de textos históricos. No importa que una interpretación u otra pueda parecernos forzada si hay algo que aprender de por qué un filósofo de primer orden la defiende.

En cuanto a los objetivos que se marcaba y al método que seguía al presentar ante sus estudiantes un texto filosófico, nadie más elocuente que el propio Rawls. En 1997 escribió una maravillosa descripción de su forma de entender la docencia. Aparece hacia el final de una reminiscencia de su amigo *y* colega Burton Dreben.

> Al disertar, digamos, sobre Locke, Rousseau, Kant o J. S. Mill, siempre traté *de* hacer en especial dos cosas. Una era plantear sus problemas como ellos mismos los veían, dada la comprensión que de dichos problemas había en su propio tiempo. A menudo citaba la observación de Collingwood según la cual «la historia de la teoría política no es la historia de las dife-

rentes respuestas a una y la misma cuestión, sino la historia de un problema en cambio más o menos constante, cuya solución va cambiando con él»[5] [...] La segunda cosa que intentaba hacer era presentar el pensamiento de cada autor en lo que yo consideraba su forma más robusta. Me tomaba al pie de la letra el comentario de Mill en su reseña de [Alfred] Sedgwick: «Una doctrina no se juzga hasta que se juzga en su mejor forma».[6] No decía, al menos no intencionadamente, lo que yo mismo pensaba que un escritor debería haber dicho, sino más bien lo que el escritor de hecho decía, sobre la base de lo que yo consideraba la interpretación más razonable del texto. Era menester conocer y respetar el texto, y presentar su doctrina en su mejor forma. Dejar de lado el texto parecía ofensivo, algo pretencioso. Si me separaba, pues, de él —nada malo hay en ello—, tenía que decirlo. Disertar de esta manera, pensaba, hacía más robustas y más convincentes las concepciones del autor, y las hacía más dignas de estudio.

Siempre di por sentado que los autores que estudiábamos eran mucho más penetrantes que yo. Si no lo fueran, ¿a qué perder mi tiempo y el de los alumnos estudiándolos? Si veía un error en sus argumentos, suponía que esos autores también lo vieron y que debían haberse ocupado de él. ¿Pero dónde? Buscaba su solución, no la mía. A veces la solución se hallaba en la historia: en su día el problema no tenía por qué plantearse, o no se planteaba y por tanto no podía analizarse con provecho. O bien había una parte del texto que había desatendido o que no había leído. Asumía que nunca había errores rotundos, al menos de los verdaderamente importantes.

Al hacer esto seguía lo que Kant dice en la *Crítica de la razón pura* en B866, a saber, que la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada *in concreto* en ningún lugar: «No es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y a refrendarlos o rechazarlos». Aprendemos así filosofía moral y política —o en realidad cualquier parte de la filosofía— estudiando a sus protagonistas, aquellas figuras relevantes que hicieron apreciables avances en filosofía; y, si tenemos suerte, encontramos un camino para ir más allá de ellos [...]

El resultado fue que me mostré reacio a plantear objeciones a los protagonistas; eso es demasiado fácil y pierde *de* vista lo esencial. Sin embargo, era importante señalar las dificultades que los que vinieron después en la misma tradición intentaron superar, o subrayar las concepciones que aquellos inscritos en otras tradiciones consideraron erróneas [...]

5. R. G. Collingwood, *An Autobiography,* Oxford, Clarendon Press, 1939, pág. 62.

6. En los *Collected Works* de Mill, vol. 10, *Essays on Ethics, Religion, and Society,* J. M. Robson (comp.), Toronto, University of Toronto Press, 1969, pág. 52.

A Kant apenas le hice ninguna crítica. Todos mis esfuerzos se centraron en tratar de entenderlo a fin de ser capaz de describir sus ideas a los estudiantes. A veces discutía las consabidas objeciones a su doctrina moral, tales como las de Schiller y Hegel, Schopenhauer y Mill. Detenerse en ellas es instructivo y clarifica las ideas de Kant. No obstante, nunca me sentí satisfecho con el grado de comprensión que alcancé de la doctrina de Kant en su conjunto. Nunca conseguí hacerme plenamente con sus ideas sobre la libertad de la voluntad y la religión razonable, que deben de pertenecer al núcleo de su pensamiento. Todas las grandes figuras [...] están hasta cierto punto fuera de nuestro alcance, por mucho que intentemos dominar su pensamiento. Con Kant, esta distancia a menudo se me hace mucho mayor. Como los grandes compositores y los grandes artistas —Mozart y Beethoven, Poussin y Turner—, están más allá de la envidia. Al dar clase es vital intentar transmitir esto a los estudiantes a través de nuestro propio discurso y nuestra conducta, y explicarles por qué es así. La única manera de conseguirlo es tomándose en serio el pensamiento del texto, como algo digno de ser honrado y respetado. A veces esto puede parecer una forma de reverencia, pero es muy distinto de la adulación o la aceptación desprovista de crítica del texto o del autor como si fueran definitivos. Toda verdadera filosofía aspira a la crítica justa y depende de la continuidad del juicio público reflexivo.'

Rawls nunca pretendió que se publicaran sus lecciones. Tal como veía las cosas, no eran investigaciones académicas serias, sino trabajos que aspiraban a ayudar a sus estudiantes y a él mismo a entender y apreciar el pensamiento de una serie de importantes figuras de la historia de la filosofía moral, y Kant por encima de todas. Demasiadas cuestiones quedaban abiertas, demasiada oscuridad las rodeaba como para ser valiosas para nadie, decía a menudo. Sólo tras muchos años de resistencia accedió por fin a dar salida al proyecto. Al final, lo animaron dos consideraciones. La primera era la injusticia que suponía que sólo algunos de los que podían sacar provecho de las lecciones, pero no todos, tuvieran acceso a ellas. Si no eras amigo de un amigo de alguien que estudiara ética en Harvard, no podías conseguirlas. Y la segunda era el hecho de las múltiples generaciones de lecciones. Por imperfecta que juzgara Rawls la última versión, dado que también pensaba que las lecciones habían mejorado con el tiempo, era importante que la versión que sobreviviera fuese la mejor. Su propia generosidad en el pasado, al distribuir las lecciones entre tantas generaciones de sus estudiantes, garantizaba que una u otra de las antiguas entregas de las lecciones continuara circulando. Cuando

7. John Rawls, «Burton Dreben: A Reminiscence», en Juliet Floyd y Sanford Shieh (comps.), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy,* Nueva York, Oxford University Press, 2000.

accedió a publicar las lecciones, Rawls puso la condición de que no cambiara su formato: debían seguir siendo *lecciones,* es decir, debían mantener el estilo y la voz de las páginas entregadas a los estudiantes. Por lo tanto, el trabajo editorial sobre las lecciones ha sido menor. Aparte de eliminar oscuras abreviaturas, de comprobar citas y de limpiar parte de la inevitable aspereza de un manuscrito para la docencia, las lecciones se han dejado tal como Rawls las distribuyó en el año 1991.[8] Se ofrecen a los estudiantes de la materia con el mismo ánimo que inspiró a una vieja *generación* de académicos, para la que era muy normal que el mejor trabajo acabado acompañara y preservara a la mejor enseñanza.

Las citas textuales a lo largo de las lecciones aparecen en el texto principal. Hay una especial idiosincrasia en el modo de citar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. Hoy es práctica académica habitual referir las citas textuales al volumen y página de la edición de la Academia Prusiana de las obras completas de Kant. Es una práctica que se sigue para las citas de toda la obra de Kant excepto la *Fundamentación.* Para la *Fundamentación,* las lecciones mantienen la práctica docente de Rawls de citar el texto por capítulo y número de párrafo (por ej., *Fund* I.:4 es el cuarto párrafo del primer capítulo de la *Fundamentación).* El número de la Academia (del volumen 4) se añade a continuación entre corchetes (así, *Fund* 1:4 [394]). Aunque a veces esto atesta las páginas de números, comoquiera que Rawls discute los argumentos según se despliegan en una serie de párrafos, no hay forma de evitarlo (en sus cursos, Rawls utilizaba el sistema de capítulo y párrafo para la *Fundamentación* y para el *Utilitarismo* de J. S. Mill). Aquellos que piensen trabajar a fondo las lecciones sobre Kant deberían seguir las instrucciones que Rawls daba a sus estudiantes en el sentido de que prepararan la copia de la *Fundamentación* para el estudio numerando los párrafos, empezando con un nuevo «I» al principio de cada capítulo.

Casi todas las traducciones son fieles a las ediciones que Rawls utilizaba para la docencia. Algunas desviaciones eran claramente errores de trascripción, así que fueron corregidas. En otros casos, sobre todo en algunos pasos de la *Crítica de la razón práctica,* era claro que Rawls había cambiado la traducción deliberadamente; éstas se han mantenido.

Doy las gracias a Glenn Branch, Amanda Heller y Donna Bouvier por la ayuda prestada en la edición y preparación del manuscrito; gracias también a Ben Auspitz por el índice analítico.

S. Excepto, por supuesto, las dos lecciones sobre Hegel.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS

A menos que se indique lo contrario, las obras de Kant se citan por el volumen y la página de los *Gesammelte Schriften,* denominados normalmente *Akademieausgabe.* Esta edición empezó a publicarla la Academia Prusiana de las Ciencias en 1900. Las citas de la *Fundamentación* se hacen por capítulo y párrafo, así como por la página del volumen 4 de la *Akademie;* las citas de la *Crítica de la razón pura* siguen la paginación acostumbrada de la primera y segunda ediciones.

Gr *Groundtvork of the Metaphysics of Morals,* trad. de H. D. Paton, Nueva York, Harper and Row, 1964.
KP *Critique of Practical Reason,* trad. de L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
KR *Critique of Pure Reason,* trad. de N. Kemp Smith, Nueva York, St. Martin's Press, 1965.
KU *Critique of Judgment,* trad. de J. C. Meredith, Oxford, Oxford University Press, 1952.
MdS *Metaphysics of Morals,* parte 2, trad. de M. Gregor como *The Doctrine of Virtue,* Nueva York, Harper and Row, 1964.
Rel *Religion within the Limits of Pure Reason Alone,* trad. de T. M. Greene y H. H. Hudson, Nueva York, Harper and Row, 1960.

OTROS TEXTOS:

David Hume, *Enquiry Concerning the Principies of Morals (= E),* L. A. Selby-Bigge (comp.), Oxford, Oxford University Press, 1975.
David Hume, *Treatise of Human Nature* T), R H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978.
G. W. Leibniz, *Philosophical Essays,* Roger Ariew y Daniel Garber (comps.), Indianapolis, Hackett, 1989.
G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right (= PR),* trad. de H. B. Nisbet, edición a cargo de A. W. Wood, Cambridge, Cambridge 'University Press, 1991.

NOTA DEL TRADUCTOR

Las traducciones y siglas de las obras arriba referidas que utilizaremos en esta traducción serán las siguientes:

Obras de Kant (aquí las siglas siguen, como Rawls, la versión alemana original):*

Gr *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* trad. De M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1983[8].
KP *Crítica de la Razón Práctica,* trad. de E. Miñana y Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1984[3].
KR *Crítica de la Razón Pura,* trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1983[2].
KU *Crítica del Juicio,* trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1984'.
MdS *La metafísica de las costumbres,* trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sandro, Madrid, Tecnos, 1989.
Rel *La Religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.

OTROS TEXTOS:

David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral (= I)* trad. de G. López Sastre, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
David Hume, *Tratado de la naturaleza humana (= T),* Félix Duque (comp.), Madrid, Editora Nacional, 1981.
G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* trad. de J. Echeverría, Madrid, Editora Nacional, 1983.
G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica,* trad. de J. Marías, Madrid, Alianza, 1982.
G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho (= PR),* trad. de J. L. Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.

" De la *Fundamentación y* de la *Crítica de la razón pura* hay muy buenas traducciones posteriores a las que hiciera M. García Morente, con algunas ventajas sobre ellas. He optado, no obstante, por las traducciones *de* este último por varias razones: primero, por mantener la homogeneidad de estilo (también con la *Crítica del Juicio);* segundo, porque me siguen pareciendo en conjunto las mejores. *(N. del t.)*

INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA, 1600-1800

§1. UNA DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFÍA MORAL CLÁSICA Y LA MODERNA

1. Empezaré con una diferencia evidente entre la filosofía moral clásica y la moderna. Por filosofía moral clásica entiendo la de la Grecia antigua, en especial la de Atenas o la de los filósofos que allí vivieron: Sócrates, Platón y Aristóteles, y los integrantes de las escuelas epicúrea y estoica. Por filosofía moral moderna entiendo la del período comprendido entre 1600 y 1800, pero deberíamos incluir en ella a autores del siglo xvi tales como Montaigne, quien ejercería una gran influencia posteriormente.

Cuando Sidgwick llega al concepto de bien en el libro I de los *Métodos de la ética,* advierte de que hasta entonces ha venido discutiendo sobre lo correcto o justo, que es, dice, el concepto habitualmente utilizado por los escritores ingleses. Ha tratado el concepto y sus equivalentes como si implicara un dictado, o un imperativo, de la razón. Se entiende así que la razón prescribe ciertas acciones incondicionalmente, o al menos por referencia a algún fin ulterior. Sigue siendo posible, sin embargo, dice Sidgwick, considerar atractivo a este ideal moral, si especifica un bien ideal al que se aspira, en lugar de un dictado o un imperativo de la razón. La acción virtuosa, o la acción justa, ya no se considera como un dictado de una razón imperativa, sino como algo bueno en sí mismo, y no sólo como un medio para la consecución de algún otro bien.

Sidgwick piensa que ésta era la concepción ética fundamental de las escuelas griegas de filosofía moral:

> La característica central de la controversia ética antigua, en contradistinción con la moderna, se reduce en última instancia al uso de una noción genérica [de bien] en vez de otra específica [tal como la noción de corrección o justicia] para expresar los juicios morales comunes sobre las acciones. [Los griegos] solían entender la acción virtuosa o justa como tan sólo una especie del bien: y así [...] la primera cuestión [...], cuando tratamos de sistematizar la conducta humana, es cómo determinar la relación de esta especie de bien con el resto del género. *(Methods,* 7a ed. [Londres, 1907], págs. 105-106)

Apenas podemos entender la filosofía moral griega, continúa diciendo Sidgwick, a menos que dejemos de lado los conceptos «cuasi-jurídicos» o legalistas de la ética moderna y dejemos de preguntar «¿cuál es el deber y cuál su fundamento?» para preguntar más bien «¿cuál de los objetos que consideramos buenos es verdaderamente bueno o es el supremo bien?». O, alternativamente, «¿qué relación hay entre el bien que llamamos virtud, las cualidades de la conducta y el carácter que alabamos y admiramos, y las demás cosas?». Pero para responder a esta pregunta necesitamos, por supuesto, alguna forma de estimar los valores relativos de los distintos bienes, alguna forma de decir cómo se relacionan con el bien supremo o cómo lo constituyen.

2. Aceptemos que se da esta diferencia entre la filosofía moral antigua y la moderna. Concluimos entonces diciendo que los antiguos se preguntaron por la forma más racional de la verdadera felicidad, o del bien supremo, y que indagaron el modo en que la conducta virtuosa y las virtudes, en tanto que aspectos del carácter —las virtudes del coraje y la templanza, de la sabiduría y la justicia, que son bienes por sí mismas—, se relacionan con el bien supremo, ya como medios, ya como elementos constitutivos, ya como ambas cosas. Por el contrario, los modernos se preguntaban principalmente, o al menos en primera instancia, por lo que consideraban prescripciones imperativas de la recta razón, y por los derechos, deberes y obligaciones a que estas prescripciones de la razón daban lugar. Sólo después volvían su mirada hacia los bienes que estas prescripciones nos permitían perseguir o encarecer.

Ahora bien, suponer que existe esta diferencia entre la filosofía moral antigua y la moderna no significa necesariamente suponer que es una diferencia profunda. En realidad, esta diferencia puede no ser profunda en absoluto sino simplemente una cuestión del vocabulario utilizado para articular y ordenar el dominio de la moral. Lo que determinó este vocabulario puede haber sido un mero accidente histórico, y podría ser que un análisis más detenido mostrara que las dos familias de conceptos expresadas por estos vocabularios son equivalentes en el sentido de que cualquier idea moral que podamos expresar en una familia también podemos expresarla en la otra, aunque no con plena naturalidad.

Aceptado esto, sin embargo, es posible que, dado el trasfondo histórico y cultural con los problemas centrales que le son propios, utilizar una familia de conceptos en lugar de la otra pueda llevarnos a ver estos problemas bajo un prisma particular, y ello a su vez pueda llevarnos a sustanciar diferencias de doctrina moral entre la filosofía moral antigua y la moderna. O bien el contexto histórico por sí mismo puede identificar un vocabulario como más ajustado y apropiado.

EL PROBLEMA CENTRAL DE LA FILOSOFÍA MORAL GRIEGA

1. Empezaré con una conjetura —no puedo decir que sea más que eso— sobre el contexto histórico y cultural que explica el problema central que se plantearon los griegos. Lo primero que haré notar es que, cuando comenzó la filosofía moral, digamos con Sócrates, la religión griega era una religión cívica perteneciente a la práctica social pública, a los festivales cívicos y a las celebraciones públicas. En tanto uno particpaba del modo esperado y observaba el decoro, los detalles de lo que ello creyera carecían de mayor importancia. Se trataba de hacer lo acostumbrado y de ser un miembro de la sociedad digno de confianza, siempre dispuesto a cumplir con los propios deberes cívicos como un buen c udadano —sirviendo en los tribunales o remando en la flota en tiempo de guerra— cuando a ello se le llamare. No era una religión de salvación en el sentido cristiano, y no había clase alguna de sacerdotes que dispensara los medios necesarios para la gracia; en realidad, las ideas de inmortalidad y de salvación eterna nunca tuvieron un papel central en la cultura clásica.

Por otra parte, esta cultura religiosa cívica no se basaba en obras sagradas como la Biblia o el Corán o los Vedas de la religión hindú. Los griegos celebraban a Homero, y los poemas homéricos constituían una parte fundamental de su educación, pero la *Ilíada* y la *Odisea* nunca fueron textos sagrados. Desde Sócrates, la filosofía moral griega criticó a Homero y rechazó el ideal homérico del guerrero heroico, el ideal de la nobleza feudal que dominó en el pasado y que todavía ejercía una amplia influencia.

Es verdad que en el mundo clásico se temía al impío y al ateo y se los consideraba peligrosos cuando alardeaban abiertamente de su rechazo a los cultos cívicos. Ello se debía a que los griegos pensaban que semejante conducta era prueba de que no eran dignos de confianza ni amigos cívicos responsables con los que se pudiera contar. La gente que se mofaba de los dioses movía al repudio, pero éste no se debía tanto a su descreimiento en sí como a su manifiesta falta de disposición a participar en la práctica cívica compartida.

Para que lo entendamos, no olvidemos que la *polis* griega era, para lo que hoy es costumbre, una sociedad muy pequeña y bastante homogéara. Atenas, por ejemplo, no contaba con más de 300.000 habitantes, incluyendo a mujeres y niños, extranjeros y esclavos. El número de los que podían asistir a la Asamblea y ejercer el poder político —todos los varones adultos nacidos en uno de los *demes* reconocidos— era de unos 35.000. La religión cívica de la *polis* era parte esencial de las instituciones que mantenían la cohesión y la armonía social.

2. Así pues, la filosofía moral griega surge dentro del contexto histórico y cultural de una religión cívica de una *polis* en la que la épica homérica, con sus dioses y héroes, desempeñaba un papel central. Esta religión no ofrece ninguna idea alternativa de bien supremo que pueda competir con el que representan estos dioses y estos héroes. Los héroes son de noble cuna; persiguen sin rubor el éxito y el honor, el poder y la riqueza, la posición social y el prestigio. Aunque no son indiferentes al bien de la familia, de los amigos y de los subordinados, nada de esto es primordial para ellos. Cuando Aquiles se muestra egoístamente indiferente y se enfurruña en su tienda de campaña, no pierde su virtud heroica; y cuando vuelve a la batalla porque Patroclo ha muerto, no es porque le aflija la suerte de Patroclo sino porque le perturba la debilidad que él mismo ha demostrado al no haber protegido a su propio subordinado. Por lo que hace a los dioses, no son muy diferentes, moralmente hablando, aunque al ser inmortales su existencia es relativamente feliz y segura.

Así pues, al rechazar el ideal homérico como característico de una forma de vida propia de una era ya extinguida, y al no encontrar guía alguna en la religión cívica, la filosofía griega tuvo que elaborar por sí misma nociones de bien supremo para la vida humana, nociones adecuadas para la muy distinta sociedad que era la Atenas del siglo v. La idea del bien supremo está, pues, de forma bastante natural, en el centro de la filosofía moral de los griegos; responde a una cuestión que la religión cívica deja con mucho incontestada.

3. Para concluir: la falta de tiempo no permite un examen detallado de las concepciones filosófico-morales de los griegos, pero sí podemos hacer unas cuantas observaciones muy generales.

Se centraron en la idea del bien supremo como un ideal atractivo, como la búsqueda razonable de nuestra verdadera felicidad.

En gran medida concibieron este bien como un bien para el individuo. Por ejemplo, Aristóteles sale al paso de las objeciones a la acción justa no diciendo que deberíamos sacrificar nuestro propio bien a las exigencias de la justicia, sino diciendo que perdemos nuestro propio bien si rechazamos esas exigencias.' El enfoque de Sócrates y Platón es similar.

Una vez más, concibieron la conducta virtuosa como un tipo de bien al que había que buscar acomodo junto a los demás bienes de la buena vida, e intentaron hallar una concepción del bien supremo desde la que poder resolver razonablemente este problema.

Finalmente, la filosofía moral fue siempre el ejercicio de la mera razón, libre y disciplinada. No se fundó en la religión, ni mucho menos en la *revelación,* pues la religión cívica nunca se erigió en rival suyo. Al buscar ideales morales más adecuados que los de la edad homérica para la sociedad y la cultura de la Atenas del siglo y, la filosofía moral griega se sostuvo más o menos a sí misma desde el principio.

I. Terence Irwin, *Classical Thought,* Oxford, Oxford University Press, 1989, pág. 138.

§3. EL TRASFONDO DE LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

1. Empezaré como antes con el contexto histórico y cultural. A mi entender, son tres los principales desarrollos históricos que dan cuenta de la naturaleza de la filosofía moral en el período moderno.

Está, en primer lugar, la Reforma del siglo xvI, que es fundamental en la conformación del mundo moderno. La Reforma fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Esto propició, a su vez, pluralismos de otros tipos, que acabaron convirtiéndose en un rasgo fundamental y permanente de la vida contemporánea hacia finales del siglo xviii. Como reconoció Hegel, el pluralismo hizo posible la libertad religiosa, lo que no era ciertamente la intención de Lutero *y* Calvino (véase *Principios de la filosofía del derecho* §270 [hacia el final del largo comentario], pág. 312).

En segundo lugar, tenemos el desarrollo del Estado moderno con su administración central. En un principio, en su forma altamente centralizada, el Estado moderno era gobernado por monarcas con enormes poderes, que intentaban ser tan absolutos como pudieran, cediendo parte del poder a la aristocracia y a las clases medias ascendentes sólo cuando no tenían más remedio, o cuando les convenía. El desarrollo del Estado se produjo de distintos modos y a ritmos diferentes en los diversos países de Europa. Los Estados centrales se consolidaron bastante bien en Inglaterra, Francia y España hacia el final del siglo xvi, pero no en Alemania e Italia hasta el siglo xix (Prusia y Austria eran ciertamente Estados fuertes en el siglo xvitt y rivalizaron por la unificación de Alemania, cuestión ésta que zanjó finalmente Bismarck en 1870).

Para terminar, está el desarrollo de la ciencia moderna, que empezó en el siglo xvn (con importantes raíces, por supuesto, en el pensamiento griego e islámico). Por ciencia moderna entiendo el desarrollo de la astronomía con Copérnico y Kepler y de la física newtoniana; y también —hay que subrayarlo— el desarrollo del análisis matemático (el cálculo) por Newton y Leibniz. Sin el análisis no habría sido posible el desarrollo de la física. Los avances de la matemática y la física van de consuno.

Ciertamente, estos tres desarrollos principales se afectan mutuamente de maneras complejas y desencadenan una inmensa serie de consecuencias imposible de seguir, o incluso de entender, con algún detalle (pensemos en cómo el deseo de Enrique VIII, un monarca absoluto, de tener un heredero dio lugar a la Reforma inglesa).

2. Ahora obsérvese el contraste con el mundo clásico en lo que respecta a la religión. El cristianismo medieval tenía *cinco* importantes rasgos de los que carecía la religión cívica griega:

> Era una religión *oficial* cuya autoridad era institucional, con el papado en el centro, y prácticamente absoluto, aunque desafiado a veces, como en el período conciliar de los siglos my y xv.
>
> Era una religión de *salvación,* una vía de acceso a la vida eterna, y la salvación exigía la fe verdadera tal como era enseñada por la iglesia.
>
> De ahí que fuera una religión *doctrinal* con un credo en el que había que creer.
>
> Era una religión de *sacerdotes,* que monopolizaban la autoridad para dispensar los medios de gracia, esenciales normalmente para conseguir la salvación.
>
> Finalmente, era una religión *expansionista,* es decir, una religión de conversión que no reconocía límites territoriales a su autoridad salvo el mundo entero.

Así, en contraste con la filosofía moral clásica, la filosofía moral de la iglesia medieval no es el resultado de la mera razón, libre y disciplinada. Esto no significa que su filosofía moral no sea verdadera, o que sea irrazonable; pero estaba subordinada a la autoridad de la iglesia y fue practicada sobre todo por el clero y las órdenes religiosas a fin de satisfacer la necesidad práctica de la iglesia de poseer una teología moral.

Por otra parte, la doctrina de la iglesia consideró que nuestros deberes y obligaciones morales descansaban en la ley divina. Eran consecuencia de las leyes instituidas por Dios, quien a todos creó y quien a todos mantiene en la existencia en cada momento, y a quien estamos eternamente obligados. Si pensamos en Dios como el ser supremamente razonable, como hizo Tomás de Aquino, entonces estas leyes son dictados o prescripciones de la razón divina. Es a través del cristianismo como la idea de un dictado, o imperativo, de la razón que establece nuestros deberes y obligaciones entra en la filosofía moral moderna. Alternativamente, si adoptamos una perspectiva voluntarista, como hicieron Scoto y Ockham, entonces estos dictados derivan de la voluntad divina. Encontramos una u otra concepción no sólo en Suárez, Bellarmino y Molina, y en otros escolásticos tardíos, sino también en los protestantes Grocio, Pufendorf y Locke.

Así pues, el concepto de obligación que dominó ampliamente en el siglo mi fue el de una obligación que descansaba en la idea de ley natural o ley divina. Esta ley nos fue entregada por Dios, quien posee autoridad legítima sobre nosotros como creador nuestro; es un dictado de la razón divina, o de la voluntad divina, y en cualquier caso nos impele a cumplirlo bajo pena de sanción. Y aunque la ley ordena sólo lo que, a su debido tiempo, es bueno para nosotros y para la sociedad humana, no realizamos nuestra obligación si, actuando de conformidad con ella, pensamos en nuestro propio bien; realizamos nuestra obligación si actuamos de conformidad con ella porque Dios nos la impone y en acto de obediencia a la autoridad de Dios (véase, por ejemplo, Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Libro II, cap. 28, §§4-15).

3. La Reforma tuvo enormes consecuencias. Para ver por qué, he-[nos de preguntarnos qué significa que una religión oficial, salvífica y expansionista como el cristianismo medieval, se fragmentara. Esto significa inevitablemente que aparecerán dentro de la misma sociedad distintas religiones oficiales y salvíficas rivales, en algunos aspectos diferentes de la religión original de la que se escinden, pero con muchos rasgos comunes durante un cierto período de tiempo. Lutero y Calvino eran tan dogmáticos e intolerantes como lo había sido la iglesia romana. Para los que tuvieron que decidir si hacerse protestantes o seguir siendo católicos, corrían tiempos terribles. Pues, una vez fragmentada la religión original, ¿qué religión conduce entonces a la salvación?

Más relevantes para la filosofía política, aunque aquí los dejaré de lado, fueron tanto la controversia sobre la tolerancia, uno de los orígenes del liberalismo, como los esfuerzos por establecer límites constitucionales a los soberanos de los Estados nacionales. Éstos son, sin embargo, temas de gran calado que debemos situar en el trasfondo de gran parte de la filosofía moral de este período. La Reforma dio lugar a los graves conflictos de las guerras de religión, que los griegos no experimentaron. El problema que se planteó no era ya simplemente el problema griego de cómo vivir, sino el de cómo puede uno vivir con gentes que profesan una religión oficial y salvífica diferente. Éste era un problema nuevo, que suscitó de forma asimismo grave la cuestión de cómo era en <,ibsoluto posible la sociedad humana en esas condiciones.

§4. Los problemas de la filosofía moral moderna

1. La filosofía moral de nuestro período se vio, a mi entender, proundamente afectada, como la filosofía moral griega, por la situación religiosa y cultural en cuyo seno se desarrolló, en este caso, por la situa-

ción que siguió a la Reforma. Hacia el siglo XVIII, muchos destacados pensadores intentaron establecer una base para el conocimiento moral que fuera independiente de la autoridad eclesiástica y accesible para cualquier persona razonable y consciente. Hecho lo cual, intentaron desarrollar todo un abanico de conceptos y principios desde los que poder definir la autonomía y la responsabilidad.'

A modo de ampliación: como hemos visto, por un lado, está la visión tradicional de la iglesia según la cual, en ausencia de revelación divina, no podemos conocer los principios del bien y del mal que deben guiarnos y que establecen nuestros deberes y obligaciones. Aun cuando algunos de nosotros podamos conocerlos, no todos podemos, o no todos podemos tener en cuenta sus consecuencias en los casos particulares. Por lo tanto, los muchos deben ser instruidos por los pocos (por ejemplo, el clero) y obligados a obedecer mediante amenazas de castigo. Por otra parte, está la visión más acorde con la línea radical del protestantismo, esto es, con su idea del sacerdocio de todos los creyentes y su rechazo de toda autoridad eclesiástica interpuesta entre Dios y sus fieles.

Para esta corriente de pensamiento, los principios y preceptos morales están al alcance de toda persona razonable y normal en general —cada escuela explica esto a su manera— y por lo tanto todos somos plenamente capaces de conocer nuestros deberes y nuestras obligaciones morales y plenamente capaces también de guiamos por ellos.

2. Tres cuestiones pueden distinguirse a partir de la contraposición planteada en el párrafo anterior.

Primero: ¿dimana el orden moral que se nos exige de una fuente externa, o surge de algún modo de la propia naturaleza humana (bien de la razón, bien del sentimiento, bien de una unión de ambos) y de las exigencias de nuestra vida conjunta en sociedad?

Segundo: ¿es el conocimiento o la conciencia de cómo debemos actuar directamente accesible sólo para algunos, o para unos pocos (los

2. Subrayo el protestantismo porque casi todos los pensadores mayores son protestantes. Los autores más destacados en el desarrollo del derecho natural —Grocio y Pufendorf, Hobbes y Locke— son protestantes. Si dejamos aparte el caso de Leibniz, también lo es la rama germana de Wolf y Crusius, Kant y Hegel. Crusius y Kant son pietistas y Hegel hace profesión de luteranismo, aunque fue ciertamente un luterano muy poco ortodoxo. A los autores ingleses de la escuela del sentido moral —Shaftesbury, Butler y Hutcheson, Hume y Smith—, así como a los de la escuela del intuicionismo racional —Clarke, Price y Reid—, los suponemos protestantes (al menos en su educación) en vista de la Reforma inglesa. Ni que decir tiene que se sigue haciendo siempre filosofía moral dentro de la iglesia católica, pero en este período la practican los sacerdotes doctos —tales como Suárez, Bellarmino y Molina— y bajo la forma de casuística termina dirigiéndose a otros sacerdotes que son confesores o consejeros. Ésta es ocupación muy práctica, no pensada para el laico, excepto en la medida en que forma parte de su formación doctrinal.

Las escuelas de la filosofía moral moderna

La escuela del derecho natural

Francisco Suárez: 1548-1617
Tratado de las leyes y de Dios legislador: 1612
Hugo Grocio: 1583-1645
Del derecho de la guerra y de la paz: 1625
Samuel Pufendorf: 1632-1688
Sobre la ley de la naturaleza y de las naciones: 1672
John Locke: 1632-1704
Ensayo sobre el entendimiento humano: 1690
La racionalidad del cristianismo: 1695

La rama germana

Gottfried Wilhelm Leibniz: 1646-1716
Discurso: 1686
Teodicea: 1710
Christian Wolf: 1679-1754
Vernünftige Gedanken von Menschen Tun und Lassen: 1720
Christian August Crusius: 1715-1775
Anweisung vernünftig zu Leben: 1774
Immanuel Kant: 1724-1804
Grundlegung: 1785
Crítica de la razón práctica: 1788
Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831
Filosofía del derecho: 1821

La escuela del sentido moral

Tercer Conde de Shaftesbury: 1671-1713
Investigación sobre la virtud o el mérito: 1711
Francis Hutchenson: 1694-1746
,In *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue:* 1725
Joseph Butler: 1692-1752
Fifteen Sermons: 1726
David Hume: 1711-1776
Tratado de la naturaleza humana: 1739-1740
l;n *estigación sobre los principios de la noral:* 1751

Los intuicionistas racionales

Samuel Clarke: 1675-1729
A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religión: 1705
Richard Price: 1723-1791
A Review of the Principal Questions of Morals: 1758
Thomas Reid: 1710-1796
Essays on the Active Power of the Human Mind:1788

clérigos, pongamos por caso), o es accesible para toda persona que sea normalmente razonable y consciente?

Tercero: ¿tiene que persuadirnos u obligarnos a cumplir con las exigencias de la moralidad alguna motivación externa, o estamos constituidos de tal manera que nuestra propia naturaleza nos suministra motivos suficientes para obrar tal como debemos sin necesidad de incentivos externos?'

Huelga decir que los términos que acabo de usar son tan vagos como ambiguos. No está claro qué significan términos tales como «motivación

3. En estos dos últimos párrafos sigo a J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, introducción al vol. i, pág. 18.

externa» o «la propia naturaleza humana» o «persona normalmente razonable y consciente», entre otros. Estos términos cobran sentido según como sean interpretados o rechazados por las diversas tradiciones de la filosofía moral que se desarrollan en el período moderno, como tendremos ocasión de ver cuando examinemos los textos en cuestión.

Aquí concibo la tradición de la filosofía moral en sí misma como una familia de tradiciones, cuales son las tradiciones de las escuelas del derecho natural y del sentido moral, y de las escuelas del intuicionismo racional y del utilitarismo. Lo que hace que todas estas tradiciones formen parte de una única tradición inclusiva es que utilizan un vocabulario y una terminología con un significado común. Además, los respectivos argumentos y concepciones de una y otra escuela se replican y ajustan mutuamente, de tal forma que los intercambios entre ellas constituyen, en parte, una discusión razonada que permite el progreso del pensamiento.

3. Si reflexionamos sobre las tres cuestiones planteadas más arriba, habremos de observar que los pensadores de este período concuerdan más o menos en lo que de hecho es justo o injusto, bueno y malo. No difieren sobre el contenido de la moralidad, sobre lo que realmente son los primeros principios de los derechos, los deberes, las obligaciones y demás. Ninguno de ellos dudó de que la propiedad debía ser respetada; todos ellos afirmaban las virtudes de la fidelidad a las promesas y los contratos, de la veracidad y la benevolencia y la caridad, y otras muchas virtudes. Su problema no radicaba en el contenido de la moralidad sino en su fundamento: cómo podíamos tener conocimiento de ella y cómo podía motivarnos a la acción. Si se examinaban cuestiones morales particulares era por la luz que arrojaban sobre estos problemas. La escuela del sentido moral de Shaftesbury, Butler y Hutcheson dio una respuesta; los intuicionistas racionales como Clarke, Price y Reid dieron otra; Leibniz y Crusius, aún otra distinta.

Volviendo una vez más sobre nuestras tres cuestiones anteriores, Hume y Kant, cada uno a su modo, afirman en cada caso la segunda alternativa. Es decir, creen que el orden moral surge de alguna manera de la propia naturaleza humana y de las exigencias de nuestra vida conjunta en sociedad. También creen que el conocimiento o la conciencia de cómo debemos actuar es directamente accesible para cualquier persona normalmente razonable y consciente. Y, finalmente, creen que estamos constituidos de tal modo que nuestra naturaleza nos suministra motivos suficientes para obrar como debemos sin necesidad de sanciones externas, al menos sin necesidad de sanciones por el estilo de los premios o castigos distribuidos por Dios o por el Estado. De hecho, tanto Hume como Kant están en las antípodas del punto de vista según el cual sólo unos pocos pueden acceder al conocimiento moral y la mayoría, si no todos, tiene que ser obligada a hacer aquello que es justo por medio de tales sanciones.[4]

§5. LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y CIENCIA

1. Todos los autores que vamos a estudiar mostraron un gran interés (cada uno a su manera) por la relación entre la ciencia moderna, el cristianismo y las creencias morales aceptadas. Aquí, por supuesto, ciencia moderna significa, como ya dije, física newtoniana. El problema era entonces el del modo en que debían entenderse los descubrimientos de Copérnico y Galileo, de Newton, Huyghens y otros, en relación con la religión y la moral.

Spinoza, Leibniz y Kant responden a esta cuestión de forma distinta, pero afrontan un problema común. En ciertos respectos, Spinoza es, *de* los tres, el que lo aborda de un modo más radical: su panteísmo incorpora la nueva concepción científica y determinista del mundo al tiempo que conserva importantes elementos de una doctrina religiosa (aunque heterodoxa). Ésta era una concepción que ni Leibniz ni Kant podían aceptar, y nunca bajaron la guardia para no caer en el así llamado spinozismo, que a la sazón se convirtió en algo que había de evitarse a toda costa (al igual que, a finales del siglo xvii, se evitó caer en el hobbesianismo). Leibniz estuvo particularmente alerta ante este asunto, y hay quien piensa que no consiguió librarse del spinozismo y que su filosofía tiene muchos elementos spinozistas.

De todos los pensadores que estudiaremos, Leibniz es el gran conservador en el mejor sentido de la palabra. Es decir, acepta plenamente la ortodoxia cristiana y su concepción moral, y encara y domina —y, de hecho, contribuye a desarrollar— la nueva ciencia de su tiempo, haciendo uso de ella en su teología filosófica. Es un gran conservador en el sentido en que lo fue Aquino en el siglo XIII: Aquino se enfrentó con el nuevo aristotelismo y lo usó para sus propios fines y propósitos en su grandiosa *Summa Theologica,* toda una reformulación de la teología cristiana. De similar manera, Leibniz incorpora la ciencia moderna a la teología filosófica tradicional; y en este marco ampliado y revisado intenta resolver todos los grandes problemas. Así, por ejemplo, utiliza la nueva ciencia en su definición de la verdad, en su distinción entre verdades necesarias y contingentes, en su concepción de la libre voluntad y de la presciencia divina, y en su apología de la justicia divina en la *Teo-*

4. Schneewind dice esto de Kant *(ibid.,* pág. 29), pero creo que también vale para Hume.

dicea. Desde nuestro punto de vista, la filosofía moral de Leibniz —su perfeccionismo moral, como lo denominaré aquí— es menos original que las otras, pero representa no obstante una importante doctrina, que sirve, además, de instructivo contrapunto a las de Hume y Kant.

2. Hume puede parecer una excepción a la idea de que los pensadores que estudiaremos se ocuparon de la relación entre ciencia moderna y religión. Es verdad que Hume marca una diferencia, por cuanto intenta prescindir del Dios de la religión. Ahora bien, Hume cree en el autor de la naturaleza; pero su autor no es el Dios del cristianismo, ni tampoco un objeto de plegaria o culto. Spinoza, por el contrario, defendió el panteísmo, una concepción ciertamente religiosa, aunque muy diferente de la ortodoxia cristiana o judía. Pero Hume prescinde del Dios de la religión completamente, *y* lo hace sin lamentaciones y sin sentido de pérdida. Es característico de Hume el no necesitar de la religión; más aún, piensa que la fe religiosa hace más daño que bien, que es una influencia corruptora sobre la filosofía y una mala influencia sobre nuestro carácter moral. Un buen uso de la filosofía es aquel que tiende a moderar nuestros sentimientos y a mantenernos alejados de aquellas opiniones extravagantes que perturban el curso normal de nuestras inclinaciones naturales. Dice así (T:272 [hacia el final de la última sección del libro I]): «Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos».

En la *Investigación sobre los principios de la moral,* Hume completa un pasaje particularmente agrio sobre las virtudes cristianas. Previamente ha argumentado que toda cualidad que nos resulte bien útil, bien agradable, a nosotros mismos o a los demás, tiene permiso para formar parte del mérito personal, del buen carácter, en nuestra vida común. Ninguna otra cualidad será reconocida como virtuosa «donde los hombres juzguen las cosas de acuerdo con su razón natural y sin prejuicios, sin las interpretaciones sofísticas y engañosas de la superstición y la falsa religión» A continuación enumera lo que llama «virtudes monásticas», a saber: «el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, *[y]* la soledad». Estas virtudes son rechazadas por los hombres sensatos, dice, porque no sirve para nada: no aumentan la fortuna de nadie en el mundo, ni nos convierte en miembros mejores de la sociedad, ni nos hace más divertidos en compañía de los demás ni incrementan nuestra capacidad para disfrutar de nosotros mismos. En realidad, las virtudes monásticas son vicios. Entonces concluye: «Un entusiasta melancólico e insensato puede ocupa! después de su muerte un lugar en el calendario; pero casi nunca se le admitirá durante su vida en intimidad y sociedad, excepto por aquellos que sean tan delirantes y sombríos como él» (1:11:270).

Lo que yo sugiero es que, aunque las ideas *de* Hume parecen completamente irreligiosas (en el sentido tradicional), nunca deja de ser consciente de ese carácter irreligioso. En aquella Escocia calvinista no podía ser de otra forma; no podía por menos *de* ser plenamente consciente de que iba en contra de la cultura dominante. En este sentido, sus ideas son deliberadamente seculares. Habiendo crecido en una familia aristocrática calvinista de las tierras bajas, a temprana edad (¿doce años tendría?) abandonó la religión en que había sido educado: una solución Liare tantas al problema de la edad.

3. En apoyo de lo que vengo diciendo, recordemos que hoy en día sentimos con frecuencia la necesidad de reflexionar sobre filosofía moral debido a los profundos desacuerdos y la gran variedad de opiniones que existen en nuestras sociedades pluralistas democráticas. Nuestros desacuerdos se extienden a la esfera política, que es donde debemos votar la legislación que nos afecta a todos. Nuestra tarea es hallar y elaborar alguna base pública de entendimiento mutuamente compartido. Pero no es así como Hume ve el problema (y la verdad es que tampoco Kant lo ve así).

El escepticismo moral de Hume no nace de la perplejidad ante la diversidad de juicios morales de la humanidad. Como ya he indicado, Hume piensa que las personas concuerdan más o menos naturalmente en sus juicios morales y que consideran virtudes y vicios a las mismas cualidades del carácter. Son más bien los entusiasmos de la religión y la superstición los que producen las diferencias, por no hablar ya de las corrupciones del poder político. Por otra parte, el escepticismo moral de Hume no se basa en un supuesto contraste entre juicios morales y juicios científicos. La suya no es la típica visión moderna (a menudo positivista), según la cual la ciencia es racional y se sustenta en la firme evidencia mientras que la moral no es racional (o es incluso irracional) sino una mera expresión del sentimiento y el interés. En realidad (como veremos más adelante), Hume piensa que las distinciones morales no se basan en la razón, y llega a decir, en su célebre comentario, tan provocativo como exagerado, que «la razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones» (T:415). Pero algo parecido, piensa Hume, le ocurre a la ciencia: su escepticismo se extiende a la razón, al entendimiento y a los sentidos. Su escepticismo moral forma parte de lo que denominaré su fideísmo de la naturaleza.

Ahora bien, como tendré ocasión de observar en breve, Hume cree que la razón y el entendimiento, cuando actúan por su cuenta y no son moderados por la costumbre y la imaginación —es decir, por los benignos principios de nuestra naturaleza—, se destruyen a sí mismos. No podríamos vivir en consonancia con el escepticismo resultante; pero afor-

.ntaclamente, cuando dejamos el estudio, inevitablemente actuamos siguiendo nuestras creencias naturales, engendradas por la costumbre y la imaginaeión. Si persiste en sus reflexiones escépticas —esto es, en la filosoFa -- es porque, cuando dejamos el estudio, no vuelven *todas* nuestras creencias. En particular, no vuelven nuestros fanatismos y supersticiones nqcstnas creencias religiosas tradicionales), lo cual nos hace mejores y ás felices. La cuestión es, pues, que el escepticismo de Hume, del que su escepticismo moral no es más que una parte, es un escepticismo que define una forma de vida, una forma de vida que Hume contrapone bastante explícitamente a la de la religión tradicional. Así, Hume no rechaza sin más esa religión: tiene una forma de vida alternativa que, al parecer, nunca abandonó. Y que parece haberle convenido a la perfección.

§6. KANT SOBRE CIENCIA Y RELIGIÓN

1. Hume, pues, junto con Spinoza, opta por una solución radical al problema de la relación entre la ciencia moderna, por un lado, y la religión tradicional y las creencias morales aceptadas, por el otro. Kant no puede aceptar la solución de Hume, como tampoco puede aceptar la de Spinoza. Sin embargo, si tenemos en cuenta los comentarios que acabo de hacer sobre Hume, Kant y Hume tienen algún parecido. Tampoco a Kant le inquieta la diversidad de juicios morales y los conflictos que genera; supone que lo que llama «razón humana común» *(gemein Menschenvernunft),* que todos compartimos, juzga más o menos del mismo modo; ni siquiera los filósofos pueden tener principios (morales) distintos de los de la razón humana ordinaria *(Gr* I:20[415]; *KP* 5:404).

Y nuevamente al igual que Hume, para Kant la ciencia y la moral van a la par: si para Hume ambas implican formas de sensación y sentimiento, para Kant ambas son formas de la razón, razón teórica la una, razón práctica (pura) la otra. Huelga decir que esto se opone radicalmente al escepticismo de Hume; pero la cuestión es que, en contraste con las concepciones modernas —el positivismo lógico de Viena, por ejemplo—, que consideran racional a la ciencia pero no a la moral, Kant, al igual que Hume, no encumbra a la ciencia a costa del pensamiento el juicio morales. Por supuesto que la manera en que Kant concilia ale ciencia con la religión tradicional y las creencias morales aceptadas se opone sustancialmente a la de Hume. La solución que propone se encuentra en las tres *Críticas* y es completada en varios de sus escritos de filosofía moral. Hoy no me detendré a examinarla, pero sí haré alguno comentarios sobre los tres problemas de la filosofía moral kantiana, que tendremos ocasión de estudiar en este curso.

2. Observen, en primer lugar, que, si bien empezaremos con el imperativo categórico tal como queda formulado en la *Fundamentación,* esta breve obra no será más que una de las tres partes de nuestro estudio sobre Kant, No cabe duda de que la *Fundamentación* es ciertamente importante, pero en ella no encontraremos una exposición adecuada de la doctrina moral de Kant en su conjunto. Lo que sí ofrece es una justificación analítica razonablemente completa de la ley moral, al desarrollar «el concepto de moralidad» implícito en nuestros juicios morales naturales. Como dice Kant *(Gr* II:90[445]), el capítulo II de la *Fundamentación,* como el capítulo I, es «meramente analítico». Lo que quiere decir con esto es que aún hay que demostrar que la ley moral tiene «realidad objetiva»: es decir, que no es un *mero* concepto sino que realmente podemos ponerlo en práctica, y de hecho lo hacemos. Esto es lo que Kant intenta justamente demostrar en el capítulo III de la *Fundamentación;* pero creo que después abandona el tipo de argumentación que desarrolla en ese capítulo y lo sustituye en la segunda *Crítica* por su doctrina del hecho de la razón: es este hecho el que demuestra que la ley moral tiene realidad objetiva. Y lo que implica este hecho constituye nuestro segundo problema.

El tercer problema, el de la fe práctica, puede explicarse a grandes rasgos como sigue. Kant entiende siempre la razón humana como una forma de la autoconciencia humana: en la primera *Crítica,* la autoconciencia de un sujeto humano que adquiere conocimiento de objetos dados e investiga el orden de la naturaleza; en la segunda *Crítica,* la autoconciencia de un sujeto humano que delibera y actúa para producir objetos de acuerdo con una concepción de los objetos. Kant piensa que, además de descifrar analíticamente el contenido de la ley moral y mostrar su realidad objetiva, también debemos examinar ciertas creencias sin las que no podríamos obrar de conformidad con esa ley, creencias que son necesarias para mantener nuestra devoción por ella. En distintos pasajes de la segunda *Crítica* se refiere a estas creencias como postulados, los cuales son tres: de la libertad, de Dios y de la inmortalidad. Cuál sea la naturaleza de estas creencias, y cómo Kant piensa que son esenciales para nuestra autoconciencia moral, constituye una parte de nuestro tercer problema.

La otra parte *de* este tercer problema la forman la «unidad de la razón» y la «primacía de lo práctico» en la constitución de la razón. Todo ello suscita las cuestiones de cómo se acomodan el punto de vista teórico y el punto de vista práctico y de cómo las legítimas pretensiones de cada forma de la razón se ajustan de manera razonable (y por supuesto consistente). Kant cree que en el fondo tan sólo hay una razón, que promulga diferentes ideas y principios según su aplicación: bien al conocimiento de objetos dados, bien a la producción de objetos de acuerdo con

una concepción de esos objetos *(Gr* pref.: II [391]; *KP* 5:119 y sigs.). Ésta es su doctrina *de* la unidad de la razón. Un aspecto de esta unidad es la primacía de lo prácl ico, y el análisis de esta cuestión conduce a la idea de la filosofía como defensa. Kant, al igual que Leibniz, quiere conciliar ciencia y fe práctica, esto es, defender a la una *de* la otra.

En suma, pues, espero poder cubrir las tres partes principales de la filosofía moral kantiana y analizar cómo el punto de vista de la razón práctica se conecta con el punto de vista de la razón teórica para ofrecer una concepción coherente de la razón como un todo. Creo que una excesiva concentración en la *Fundamentación* oscurece la importancia de la visión de Kant sobre estas más amplias cuestiones; y para el análisis que haremos de ellas no son demasiado importantes los detalles exactos del imperativo categórico. En la medida en que la exposición de ese imperativo satisface ciertas condiciones, puede ilustrar la doctrina del hecho de la razón y de la unidad de la razón y la primacía de lo práctico, lo que nos sitúa en el centro de la filosofía crítica kantiana considerada como un todo.

§7. SOBRE EL ESTUDIO DE TEXTOS HISTÓRICOS

1. Si *a)* consideráramos que la filosofía viene definida por una familia más o menos fija de problemas o cuestiones (que podría ir ampliándose con el tiempo), y si *b)* estuviéramos de acuerdo sobre los criterios para decidir cuándo estos problemas quedan satisfactoriamente resueltos, y si *c)* nos presumiéramos haciendo constante progreso a lo largo *del* tiempo en la resolución *de* estos problemas, entonces la historia de la filosofía apenas despertaría en nosotros interés filosófico alguno. Digo interés filosófico porque evidentemente podríamos tener interés en saber acerca de las grandes figuras de la filosofía, exactamente igual que los matemáticos tienen interés en saber sobre Gauss y Riemann, y los físicos, sobre Newton y Einstein. Pero no supondríamos que el estudio de estas figuras nos fuera a ayudar mucho a resolver nuestros problemas actuales, aunque por supuesto podría darse el caso. Incluso podríamos leer sobre la historia de la materia para celebrar su progreso y para sacar fuerzas para proseguir, y también para honrar a los individuos que hicieron posible el progreso filosófico, pues todo ello es esencial para sostener y In aliento a la filosofía como una empresa colectiva continuada. Con tod,), nada de esto sería esencial para nuestra reflexión filosófica como tal.

Sin embargo, la idea de que la filosofía viene definida por una familia fija de problemas con criterios compartidos para decidir cuándo quedan resueltos, y que hay una noción clara del progreso realizado, como resultado del cual hemos desembocado en una doctrina establecida, es inri idea ella misma controvertida. Y ello por una razón, a saber: aunque hubiera una familia más o menos fija de problemas y respuestas filosóficas _demarcada aproximadamente por sus grandes cuestiones—, estos problemas y respuestas adoptarían un aspecto diferente dependiendo del esquema general de pensamiento en el que cada autor los planteara. Este esquema de pensamiento impone sus propias exigencias sobre las soluciones aceptables a los problemas supuestamente establecidos, de forma que no habrá criterios compartidos de progreso filosófico, por cuanto, como ocurre ahora, hay diversos esquemas de pensamiento filosófico. Así, una de las ventajas de estudiar textos históricos —y de intentar entender globalmente la concepción de un autor— es que podemos ver cómo las cuestiones filosóficas pueden adoptar un aspecto diferente según el esquema de pensamiento en el que se plantean, y cómo son de hecho configuradas por él. Y esto es iluminador, no sólo en sí mismo, ya que nos descubre diferentes formas de pensamiento filosófico, sino también porque nos incita a considerar por contraste nuestro propio esquema de pensamiento, quizá todavía implícito y sin articulación, desde el que ahora planteamos nuestras cuestiones. Y esta autoclarificación nos ayuda a decidir, entre otras muchas cosas, qué cuestiones son aquellas que realmente queremos resolver y cuáles podemos cabalmente esperar establecer.

2. Es difícil hablar con tino de estos problemas cuando se habla tan en general y sin ilustrar el propio punto de vista con ejemplos detallados. Así que no lo haré. A medida que avancemos, veremos con cierto detalle cómo el esquema subyacente de pensamiento de un autor y su intención fundamental afectan no sólo a la forma de plantear los problemas sino también a las razones por las que estos problemas, y no otros, son los que priman. Ya he sugerido que las razones que hicieron que Hume, Leibniz y Kant se dedicaran a la filosofía moral son bastante diferentes a las nuestras. Pero mostrar esto de forma convincente obliga a descender a los detalles, cosa que debe esperar por el momento.

Una última advertencia: intentaré proponer una interpretación general de cada uno de los autores que analicemos. Aunque lo haré lo mejor que pueda, ni por un momento pienso que mis interpretaciones son plenamente correctas; con toda seguridad caben otras interpretaciones, y algunas serán casi seguro mejores. Es sólo que yo no las conozco. Parte de la maravillosa condición de los trabajos que vamos a estudiar radica en la profundidad y en la variedad de formas en que nos hablan. No quiero hacer nada para impedir que lo sigan haciendo. Así pues, si presento un interpretación, no es sólo para iluminar el esquema subyacente de pensamiento del autor sino también para animarles a ustedes a que procuren una interpretación mejor, una que descubra más aspectos del texto que la mía, y que dé mejor cuenta del conjunto.

HUME

HUME I

LA MORALIDAD PSICOLOGIZADA Y LAS PASIONES

1. EL TRASFONDO: ESCEPTICISMO Y FIDEÍSMO DE LA NATURALEZA

1. No diré mucho sobre la vida de Hume. Sus fechas son 1711-1776, coincidiendo la última con la declaración de independencia (de Estados Unidos) y la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. Nació en una aristocrática familia escocesa de las tierras bajas en Berwickshire, justo en el lado escocés de la frontera con Inglaterra en la costa este. Fue a todas luces precoz. Tras las clases privadas recibidas en casa, con 12 años entró en la Universidad de Edimburgo para abandonarla a los 14 o 15 sin licenciarse, cosa que era entonces bastante habitual. Ésa fue toda su educación formal. Su familia quería que se dedicara a la abogacía, pero con 18 años, en 1729, abandonó toda pretensión de hacerlo y empezó a trabajar en lo que sería el *Tratado de la naturaleza humana*.

Hume dice que empezó a pensar en este trabajo a los 15 años, antes de dejar la universidad, en 1726; que lo planificó antes de los 21, en 1732, y que lo compuso antes de cumplir los 25, en 1736. Probablemente estas fechas no sean del todo exactas, pero son en cualquier caso extraordinarias. Tras un año en Reims (Francia) en 1735, el *Tratado* se escribió finalmente en La Fleche, en Anjou, entre 1736 y 1737, con algunas revisiones hechas más o menos durante el siguiente año, después del regreso de Hume a Inglaterra a finales de 1737. Estos hechos asombrosos le dejan a uno sin palabras (los volúmenes I y II aparecieron en 1739; el volumen III, en 1740).

2. Al igual que otros destacados filósofos, Hume no ha sido fácil de interpretar, y, según las épocas, se le ha leído de muy diferentes maneras. En el últi m o tercio del siglo xix, Green y Bradley (entre los idealistas ingleses) fueron los primeros (siguiendo los pasos de los críticos escoceses de Hume en el siglo xviii, Reid y Beattie) en interpretarlo como un escéptico radical, y entendieron su filosofía como la *reductio ad absurdum* del empirismo. En el siglo xx, los positivistas lógicos del círculo de Viena (incluidos Schlick y Carnap) vieron en Hume a su gran predecesor,

mientras que Kemp Smith, en su muy importante estudio *The Philosophy of David Hume (1941),* que ha supuesto una contribución imperecedera a la comprensión de Hume, otorgó el puesto de honor al naturalismo psicológico de Hume y restó importancia a su escepticismo.

Más recientemente, varios autores, entre ellos Burnyeat y Fogelin, han intentado equilibrar la balanza y han ofrecido una interpretación que recalca tanto el escepticismo como el naturalismo, como cosas que en realidad son complementarias y van de consuno. Dado que tanto el escepticismo como el naturalismo son aspectos prominentes en el texto de Hume, será preferible la interpretación que, sin alterar nada, logre hacerlos trabajar conjuntamente. Hoy empezaré con un breve bosquejo de esta interpretación.' Por razones que quedarán claras a medida que avancemos, a veces daré el nombre de fideísmo de la naturaleza de Hume a la concepción resultante.

3. Empecemos por distinguir los diversos tipos de escepticismo del modo siguiente. En cada caso, el sentido y el objeto vienen dados en parte por el contraste:[2]

a) escepticismo teórico en contraste con el normativo;
b) escepticismo epistemológico en contraste con el conceptual.

Explicación: el escepticismo teórico pone en cuestión por varias razones la solidez o la base de determinado esquema de creencias o sistema de pensamiento. El escepticismo radical sostiene que las creencias en cuestión no tienen respaldo racional alguno, que carecen totalmente de fundamento. El escepticismo moderado considera que esas creencias están menos fundadas de lo que habitualmente se piensa. Por el contrario, el escepticismo normativo (establecido quizá sobre la base del escepticismo teórico, pero posiblemente sobre otras bases) nos encarece que suspendamos toda creencia sin más o, más moderadamente, que les demos menos crédito del que les damos normalmente. Una persona que sigue las directrices del escepticismo normativo es un escéptico practicante.

El escepticismo epistemológico acepta un esquema de creencias como significativo e inteligible pero cuestiona que tenga fundamento esté sustentado en razones. El escepticismo conceptual niega que esas creencias sean significativas e inteligibles. (Fue en parte debido a quc hay lugares en los que Hume expresa un escepticismo conceptual re',-

1. Véase Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Miman Na.mre,Lordres,* Routledge and Kegan Paul, 1985.
2. *Ibid.,* págs. 5-12.

pecto de ciertos conceptos por lo que el círculo de Viena lo consideró predecesor suyo; véase lo que Hume dice sobre la sustancia y los atributos y sobre las cualidades primarias y secundarias.) A modo de ilustración: el escepticismo de Hume sobre el problema de la inducción es epistemológico; no duda de que las inferencias inductivas sean significativas. De forma similar, en su teología filosófica los argumentos de Hume pueden socavar las familiares pruebas de la existencia de Dios, pero no duda de que la idea de Dios sea suficientemente inteligible, de modo que dichas pruebas merecen ser examinadas. Si bien piensa que la evidencia para el Dios de la religión (a diferencia de la evidencia para un autor de la naturaleza) es insignificante, la cuestión tiene, no obstante, sentido.

4. A la luz de estas distinciones, déjenme hacer las siguientes observaciones. Hume parece defender un escepticismo teórico y epistemológico que es radical, sin paliativo alguno: éste es su pirronismo. Sólo nuestras impresiones e ideas inmediatas son inmunes a la duda. Por el contrario, el escepticismo normativo de Hume es de carácter moderado: forma parte de su naturalismo psicológico, según el cual no está a nuestro alcance controlar nuestras creencias mediante actos de la mente o de la voluntad, pues nuestras creencias están causalmente determinadas, en gran medida, por otras fuerzas de nuestra naturaleza. Nos exhorta a intentar suspender nuestras creencias sólo cuando van más allá de las inclinaciones naturales de lo que él llama costumbre e imaginación (la costumbre aquí es con frecuencia un sustituto de las leyes de la asociación de ideas). Sólo las creencias que van más allá de estas inclinaciones pueden ser socavadas por la reflexión escéptica. Lo crucial para Hume es que las ideas que van más allá de la costumbre y la imaginación no son renovadas —no vuelven— cuando abandonamos el estudio y regresamos a la vida social cotidiana. De hecho, podemos descubrirnos purgados de los entusiasmos religiosos que corrompen nuestra razón y dan pábulo a las virtudes monacales que nos vuelven ineptos para la sociedad.

Este bosquejo nos da idea de cómo el escepticismo teórico y epistemológico, radical y rotundo, trabaja conjuntamente con el naturalismo psicológico de Hume en su fideísmo de la naturaleza. El hecho de que dicho escepticismo, por correctamente razonado que esté, no se sostenga más que en la solitaria reflexión filosófica, y a partir de ahí se diluya, nos revela que la mayoría de las veces son otras las fuerzas psicológicas, tales como la costumbre y la imaginación, las que regulan nuestras creencias cotidianas y nuestra conducta (párrafo 8 de E:iv:1 en *T:183).* Pero, como ya he observado, Hume cree que su escepticismo radical tiene un efecto saludable sobre nuestro carácter moral y nos capacita para vivir pacíficamente en sociedad y para aceptar sin resignación ni lamen-

tación las condiciones de la vida humana, por mortal y frágil que ésta sea. Lo que resulta de esta, por así decir, peregrinación filosófica es alguien que comparte las creencias de la gente común en cuestiones cotidianas y que cuando va más allá lo hace con circunspección, guiado por la probabilidad y el peso de la evidencia. Por lo que hace a cuestiones que están más allá de la experiencia, toda creencia queda suspendida.

Es importante caer en la cuenta de que esta concepción no es para Hume, en sí misma, resultado de la argumentación racional. Es más bien el resultado *de* la interacción psicológica de dos tipos de fuerzas: las de sus reflexiones filosóficas escépticas, por un lado, y las de sus inclinaciones psicológicas naturales que nacen de la costumbre y la imaginación, por el otro. Así, pues, Hume no defiende su posición filosófica mediante el uso de la razón: ella se deriva más bien de su feliz aceptación del equilibrio que surge entre sus reflexiones filosóficas y las inclinaciones psicológicas de su naturaleza. Esa actitud subyacente guía su vida y regula su posición ante la sociedad y el mundo. Y es esa actitud la que me lleva a denominar fideísmo de la naturaleza a su concepción filosófica (véase *T:179,* 183, 184, 187).

§2. CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES

1. Valga lo dicho como un breve recordatorio de cómo el escepticismo de Hume es inseparable de su naturalismo psicológico. Teniendo esto en mente, pasemos ahora a su filosofía moral. Para empezar, Hume intenta demostrar que la razón por sí sola no puede ser un motivo que influya en nuestra conducta; antes bien, no desempeña más que un papel secundario, que se limita a corregir las falsas creencias y a identificar los medios más eficaces para conseguir determinados fines dados (en ILiii:3). A continuación, intenta mostrar que no es la razón sino el sentido moral lo que constituye la base (epistemológica) de las distinciones morales (en III:i). Y ofrece diversos argumentos tan breves como demoledores para justificar estas posiciones. No examinaré esos a r-gumentos hasta la cuarta o quinta clase sobre Hume. Hoy analizaré lo que denominaré su concepción oficial de la deliberación racional (en II:iii:3), respecto de la cual plantearé después algunas cuestiones, cuestiones que retomaré el próximo día. Porque si bien, en su concepción oficial, el escepticismo de Hume ante la razón parece radical y rotundo, hay que preguntarse hasta qué punto es así en realidad, y cómo define exactamente la deliberación racional.

2. Empezaré con la clasificación humeana de las pasiones. Al co mienzo del *Tratado* (1-8; y luego 275 y sigs.), Hume clasifica los contenidos *de* la experiencia, lo que llama «percepciones», de la manera siguiente:

Percepciones

impresiones — ideas

de sensación (por ej., de color, olor, tacto: de placer y dolor)

de reflexión (por ej., las pasiones, los deseos, las emociones)

Fm la teoría *de* Hume, las impresiones tanto de sensación como de reflexión nos golpean con más fuerza y violencia que las ideas que nacen de ellas; las impresiones son al tiempo anteriores y más vigorosas *y* vívidas que las ideas.

Las impresiones de reflexión, sin embargo, pueden derivarse de las impresiones de sensación indirectamente a través de las ideas. Ésta es la explicación que da Hume *(T:7 y* la impresión de sensación, pongamos que de un placer o un dolor, da lugar a la correspondiente idea de placer o dolor, que es «una copia hecha por la mente» *(T:8).* Entonces esta idea de un placer o un dolor, cuando vuelve sobre el alma (como dice Hume), produce una nueva impresión de reflexión, una impresión reflexiva de un deseo o una aversión, una esperanza o un temor, según el caso. Estas impresiones de reflexión pueden a su vez ser copiadas por la memoria o la imaginación, y de esta forma dan origen a nuevas ideas. Las impresiones de reflexión son anteriores a las ideas derivadas de ellas, pero son posteriores a las impresiones de sensación de las que pueden derivarse indirectamente a través de una idea de placer o dolor, idea esta última que surge de una impresión anterior de placer o dolor (T:8). Así, pues, todas las ideas tienen su origen en impresiones anteriores de sensación, por recónditas que sean; y lo mismo ocurre con las impresiones de reflexión, que surgen de placeres y dolores. El interés de Hume no está puesto en la filosofía natural —mecánica y astronomía— sino en la filosofía moral, en la ciencia de la naturaleza humana (véase la introducción al *Tratado,* xvii-xix). Puesto que «el examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral» *(T:8),* es en las impresiones de reflexión (las pasiones, los deseos y las emociones) donde fija su atención (T:8).

3. En II:i:1 Hume ofrece una clasificación de las impresiones de reflexión que incluye a las pasiones. El plan no es del todo claro, pero creo que lo siguiente es fiel a sus intenciones.

En primer lugar, Hume distingue las pasiones de acuerdo con el modo en que surgen, y así obtenemos:

i) Pasiones directas: éstas surgen inmediatamente del placer o el dolor, o del bien o el mal. Hume tiende a asimilar placer y dolor a bien y mal *(T:* 276, 399, 438, y más explícitamente en 439).
ii) Pasiones indirectas: éstas surgen del placer y el dolor pero exigen condiciones más complicadas que implican lo que Hume define como «esta doble relación de ideas e impresiones» (T:286). Ejemplos *de* pasiones indirectas son el orgullo y la humildad, la ambición, la vanidad, y el amor y el odio, así como la envidia, la piedad y la malicia (T:276).
iii) Pasiones originales (instintos implantados): éstas no surgen del placer y el dolor, ni directa ni indirectamente, aunque cuando se actúa a partir de ellas producen placer o dolor (o bien o mal: T:439).

En segundo lugar, Hume distingue las pasiones de acuerdo con su turbulencia y con la intensidad sentida (T:276). Esta distinción, piensa Hume, no es muy exacta: los grados de turbulencia varían ampliamente con las pasiones de la misma clase, y hay mucho solapamiento. Pero aun así podemos distinguir entre:

i) pasiones *serenas* (T:276, 417 y sigs., 437 y sig.), y
ii) pasiones *violentas (ibid.)*

En tercer y último lugar, Hume distingue entre pasiones *fuertes y débiles (T:419).* Esta distinción se refiere a la influencia (causal) que ejerce una pasión. Cuestión central aquí es que algunas pasiones serenas pueden también ser fuertes, es decir, ejercer una influencia estable y dominante sobre nuestra deliberación y nuestra conducta. Éste puede ser el caso de la muy importante pasión secundaria que él llama «el apetito general del bien y la aversión al mal» (T:417). Según veremos, es debido a que ésta y otras pasiones serenas pueden ser fuertes por lo que suponemos erróneamente que es la (sola) razón la que nos guía, cuando actuamos movidos por ellas. Confundimos la influencia serena, estable y dominante de estas pasiones con las operaciones de la razón (T:417 y sig., 437 y sig.).

4. Agrupando todo lo anterior, obtenemos lo siguiente (T:275 y sigs., 417 y sigs., 437 y sigs.):

a) Pasiones (primarias) originales (instintos implantados [T:4171)

i) A menudo violentas: el deseo de castigar a nuestros enemigos o de hacer felices a nuestros amigos; el hambre, la sed, los apetitos corporales.

ii) A menudo serenas: la benevolencia, el resentimiento, el amor a la vida, la amabilidad para con los niños.

hl Pasiones secundarias (no originales)

i) Directas (surgen directamente del placer y del dolor)

1. A menudo violentas: el deseo y la aversión, la alegría y la pena, la esperanza y el temor, la desesperación y el sentimiento de seguridad.
2. A menudo serenas: el apetito general del bien y la aversión al mal (T:417; como algo que se confunde con la razón T:437).

ii) *Indirectas* (no surgen directamente dei placer y el dolor sino que requieren adicionalmente una doble relación de ideas e impresiones [T:286]).

I. A menudo violentas: el orgullo y la humildad; el amor y el odio; así como la ambición, la vanidad, la envidia, la malicia, la piedad y la generosidad (T:276 y sig.).
2. A menudo serenas: la aprobación y la desaprobación morales (T:583); el sentido de la belleza y la deformidad.

Obsérvese que la distinción entre pasiones fuertes y débiles se aplica a las tres principales clases de pasiones, pues que una pasión sea fuerte o débil depende, en la mayoría de los casos, del carácter de su poseedor (la particular configuración de pasiones que cada uno tiene en general).

§3. ESBOZO DE LA SECCIÓN 3 DE LA PARTE 111 DEL LIBRO 11

Paso ahora a la sección II:iii:3, que tiene diez párrafos (T:413-418). Con objeto de presentar la concepción de Hume, examinaré algunos de esos párrafos. A continuación, haré un breve resumen general de su concepción oficial en II:iii:3. Como dije antes, no haré una valoración crítica de los argumentos de Hume hasta más tarde; por el momento, nos centraremos en su concepción de la deliberación racional.

(Párrafo uno) Hume expone la concepción racionalista tal como él mismo la entiende: en el sentido de que todas las criaturas racionales están *obligadas* a regular sus acciones mediante la razón. Y rechazará esta concepción afirmando que:

> La razón *por sí sola* nunca puede ser el motivo de ninguna acción de la voluntad.

i')) La razón *por sí sola* nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

(Párrafo dos) Hume sólo reconoce dos funciones de la razón, a saber:

) La raióii puede establecer *verdades demostrativas* basadas en las relaciouc., abstractas entre nuestras ideas. Las verdades de la lógica y la ialeinatica, y otras por el estilo, pueden servir de ejemplos. (Esta es iina interpretación suficientemente justa para nuestros propósitos.)
Lo La razón también puede establecer, sobre la base de la experiencia, las *relaciones de causa y efecto* entre objetos y sucesos.

En lo que Hume pone el acento es en que la efectividad del razonamiento demostrativo presupone algún fin o propósito deseado: sólo influye en nuestras acciones en la medida en «que dirige nuestros juicios concernientes a causas y efectos» (T:414).

(Párrafo tres) La efectividad del razonamiento que muestra las relaciones de causa-efecto presupone asimismo algún fin deseado. Queremos determinar los medios para nuestros fines sólo porque deseamos alcanzar estos fines. El impulso para razonar sobre los medios y para adoptarlos no «surge de la razón sino que sólo es dirigido por ella». Por medio de un *principio de transferencia* psicológico, como podemos llamarlo, nuestro interés en los fines se vuelve hacia los medios apropiados y anticipa sus consecuencias. Sin interés en los fines, seríamos indiferentes a los medios y a las consecuencias de su uso. En la esfera práctica, razonar a partir de la experiencia no es más que intentar descubrir las relaciones causales y de otro tipo entre los medios y los fines —que deseamos por sí mismos—, así como las verdaderas cualidades y propiedades de esos fines.

(Párrafo cuatro) Con lo anterior, Hume da ya por justificado el primer punto del párrafo 1, a saber, que la razón por sí sola nunca puede ser el motivo de la acción. Lo que va a defender ahora es que el segundo punto —que la razón por sí sola nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad— es la otra cara del primero. Porque la razón por sí sola podría oponerse a las pasiones sólo si pudiera generar un impulso contrario a esas pasiones. Ahora bien, el primer punto de Hume establecía que no podía darse un impulso semejante . Nada puede oponerse a la pasión excepto una pasión contraria; y ninguna pasión, o impulso, puede surgir de la sola razón. Así, pues, no hay ninguna lucha entre la razón y las pasiones. La apariencia de tal se debe a que confundimos la lucha entre las pasiones violentas y las pasiones serenas, tales como el apetito general del bien, con la lucha entre la razón y las pasiones. De ahí el célebre y provocativo comentario de Hume: «La razón no

ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones, y nunca debe pretender 1) iás cargo que el de servirlas y obedecerlas». Una cuestión que plantea esta observación es: ¿por qué «debe» y no «puede»? Volveré sobre este comentario en la quinta clase, cuando reflexionemos sobre la concepción de Hume en su conjunto.

(Párrafo cinco) En este párrafo Hume expone su demoledor argumento para demostrar que las pasiones no pueden ser contrarias a la razón: una pasión no es más que un *estado psicológico* que acontece, una impresión de reflexión que acontece bajo ciertas condiciones, da lugar a ciertas inclinaciones y nos empuja a la acción. Como tal, una pasión no *afirma* nada. Hume dice que no tiene ninguna cualidad representativa puesto que no es una «copia de ninguna otra existencia». Las pasiones no *afirman* nada, y por tanto tampoco pueden *contradecir* una verdad establecida mediante razonamiento demostrativo o mediante la experiencia.

(Párrafo seis) En este párrafo Hume mantiene sin embargo que una pasión puede ser considerada contraria a la razón e irrazonable (éste es el término que utiliza) cuando, en su específico curso presente, la dirigen juicios incorrectos. Esto puede ocurrir de dos maneras:

a) Nuestra pasión se basa en una falsa creencia, como cuando, por ejemplo, tenemos miedo de algo que en realidad no es ni peligroso ni amenazador.
b) Nuestra elección de medios para nuestro fin es errónea, como cuando los medios que adoptamos son insuficientes y no producirán los resultados esperados.

Es en este párrafo en el que Hume hace otro de sus famosos comentarios provocativos (por ofrecer sólo parte de él): «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero antes que un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeno, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tenerle un cariño más ardiente al primero que al segundo» (T:416).

(Párrafo ocho) Este importante párrafo contiene la explicación de Hume del error filosófico del racionalista, a saber: el racionalista confunde la penetrante y *fuerte influencia* de las pasiones *serenas* con las operaciones de la razón. Recuérdese que las pasiones pueden ser *violentas y serenas.* El racionalista es confundido por la ausencia de turbulencia o violencia en la manera en que operan estas pasiones (T:419, 437, 470). Hume asigna un papel fundamental a las pasiones serenas, al menos cuando son fuertes, como ocurre algunas veces. Su influencia se

manifiesta en el modo en que regulan y controlan nuestra deliberación y nuestra conducta.

Comentario: en la .sección 8 (T:437), donde Hume insiste sobre el mismo tema, dice que normalmente entendemos por «pasión» una emoción sensible y :oienta que sentimos cuando se presenta ante nosotros cualquier bien o anal capaz de excitar un apetito; y por «razón» entendemos normalmente una afección exactamente de la misma clase que opera de manera más serena y no ocasiona ningún desorden. De esta forma, el error del racionalista echa raíces en el sentido común. A veces, según convenga al contexto, denominaré razón *estricta* a la razón tal cual la define Hume, y a la noción de razón que nace del sentido común —como esa influencia estable de las pasiones serenas— la denominaré razón *serena* (siguiendo la sugerencia de T:437, 583), si bien no es éste el término utilizado por Hume. El próximo día quiero preguntarme si la descripción de esta supuesta razón serena (la influencia estable *de* las pasiones serenas tal como la describe Hume) es compatible con su concepción oficial de la deliberación racional.

(Párrafo diez) En este último y muy importante párrafo, Hume afirma que la gente es guiada a veces por sus pasiones serenas y otras veces por sus pasiones violentas. A menudo actuamos en contra de nuestros propios intereses, especificados (al parecer) por nuestro apetito general del bien o por el equilibrio global de todas nuestras pasiones. No obstante, con frecuencia logramos realmente contrarrestar las pasiones violentas cuando perseguimos nuestros intereses y designios más importantes y permanentes; por tanto, las presentes urgencias de las pasiones violentas (como impresiones sentidas de reflexión) en ningún caso son siempre decisivas. Que nos dejemos llevar por ellas depende de lo que Hume llama nuestro *carácter general* y nuestra *presente disposición.* Creo que a lo que se refiere con esto es a la presente configuración de nuestras pasiones (de todo tipo, con su fuerza y turbulencia), que constituye nuestro carácter.

Téngase en cuenta que Hume define la *fortaleza de ánimo* como, digamos, una disposición presente más o menos penetrante (permanente) en la que las pasiones serenas son normalmente efectivas a la hora de controlar nuestras deliberaciones y de influir en nuestra conducta. La fortaleza de ánimo nos capacita para perseguir objetivos más amplios y a largo plazo de una manera efectiva. Al hacer esto, las pasiones serenas son fuertes y no débiles. Después (T:437 y sig.), Hume añade que, aun-. que la influencia de las pasiones violentas es más poderosa, las serenas a menudo, «cuando son corroboradas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlarlas en sus momentos de mayor furia» (T:437-438). Ésta es una observación importante. Pero ¿cómo

pueden *hacer* eso las pasiones serenas, en opinión de Hume? Volveré sobre este asunto el próximo día.

§4. LA VERSIÓN DE HUME SOBRE LA DELIBERACIÓN (AMORAL): LA CONCEPCIÓN OFICIAL

1. Ahora recapitularé el recorrido hecho hasta aquí explicando lo que denominaré la concepción oficial de Hume del razonamiento práctico (amoral) o deliberación. (Por amoral entiendo que las cuestiones sobre el deber y la obligación, y otras por el estilo, no están expresamente implicadas; Hume no discute estos problemas hasta el libro II, así que los dejo ahora de lado.) Mi explicación toma al pie de la letra a Hume en II:iii.3 (de ahí el término «oficial») y reconstruye directamente su concepción. La próxima vez veremos que la concepción de Hume, en el momento en que incluimos lo que dice en ulteriores secciones de II:iii, es bastante más complicada y plantea un buen número de problemas. Hoy concluyo con la concepción oficial de II:iii:3, que a menudo es tomada por su doctrina: la supuesta concepción humeana. Los principales puntos parecen ser los siguientes.

En primer lugar, en la deliberación cada cadena de razones en el razonamiento sobre adecuación de medios a fines es finita y tiene como punto de llegada un fin último (o final), que es un objetivo o propósito de una o más pasiones, tal como las define Hume. Supongo que una razón en una de esas cadenas de razones es un *enunciado* (y por tanto verdadero o falso) que dice que (hacer) algo es un medio (efectivo) de conseguir algo deseado.

i) Finitud significa que la cadena de cláusulas «a fin de» («Hago X a fin de conseguir Y») es finita y tiene normalmente un número pequeño de eslabones.

Dice Hume: «Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio;* responderá: *porque desea conservar la salud.* Si preguntáis entonces: *por qué desea la salud,* replicará enseguida: *porque la enfermedad es dolorosa.* Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de *por qué odia el dolor,* es imposible que pueda ofrecer alguna. Éste es un fin último, y nunca se refiere a ningún otro objeto» *(Investigación,* Apéndice I, 293).

ii) Como muestra la cita, el punto de llegada debe ser un objetivo o prof.: osito de una o más de las pasiones. Esto significa que si «hago W a fin de tener Z» (o poseer, asegurar, establecer *Z,* y así con todas las variaciones posibles) es el último eslabón *en* la cadena de razones, entonces

el tener *Z* es un objetivo o propósito de una o más de mis pasiones (ol - ginales, directas o indirectas).

Creo que, para Hume, todas las clases de pasiones pueden especificar fines últimos y definitivos; por ejemplo, la benevolencia y la amabilidad para con los niños, el orgullo y la vergüenza, nuestro apetito general del bien así como nuestro sentido de la belleza, y así con otras muchas pasiones: todas ellas pueden especificar tales fines.

2. En segundo lugar, vemos que hay muchos posibles puntos diferentes de llegada dados por las pasiones. Los propósitos de las pasiones son muchos, y no hay un único fin, ni siquiera el de conseguir el place/ y evitar el dolor.

La concepción de Hume no es, a mi entender, hedonista; tampoco es egoísta (véase *Investigación,* Apéndice II, 295-302, sobre el amor a uno mismo, donde acepta en lo esencial la crítica del obispo Butler a la doctrina del amor a uno mismo en los *Sermons,* XI y XII [1726]). Hume no supone que todas nuestras pasiones se orientan a objetivos centrados en uno mismo. La benevolencia y la amabilidad para con los niños son ejemplos de ello. Claro está que los placeres y los dolores desempeñan un ¹mportante papel psicológico: en primer lugar, los placeres pueden incorporarse a las causas (o a la generación) de las pasiones, y, en segundo lugar, conseguir los propósitos de las pasiones produce por lo general placer, pues satisfacer cualquier pasión produce placer; pero ese placer no es ni el *propósito* ni el *objetivo* de la pasión. Debemos distinguir tres funciones desempeñadas por los placeres y los dolores: i) como causas *de* las pasiones, ii) como resultados de la satisfacción de las pasiones y iii) como propósitos y objetivos de las pasiones. Al decir que la concepción de Hume no es ni hedonista ni egoísta me refiero a que los propósitos y los objetivos de las pasiones no son ni hedonistas ni egoístas.

3. En tercer lugar, el proceso de deliberación (razonamiento práctico) puede *corregir* nuestras pasiones presentes al menos de *dos* maneras:

a) Si deseamos hacer *X* a fin de conseguir Y, podemos llegar a no desear ya hacer *X* si mediante razonamiento vemos que X no producirá Y. Puede que entonces deseemos hacer *Z* (cualquier otra cosa) en su lugar. Esta corrección mediante el razonamiento sobre la adecuación de medios a fines sustrae un deseo y añade otro a lo que podemos llamar la *configuración* de nuestras pasiones.

b) Si deseamos echar a correr por miedo al oso pardo que creemos acabar de divisar, puede que dejemos de preocuparnos al descubrir más tarde que es un oso negro. Ésta es una corrección de nuestras creencias sobre las propiedades de las cosas, que actúan como causas u objetivos de nuestras pasiones.

4, En cuarto lugar, el proceso de deliberación puede afectar al siste- un de las pasiones, ya no meramente corrigiendo las creencias erróneas, sino de otras formas distintas pero más constructivas. Podría ponerse en duda que éstas sean consistentes con la concepción oficial de Hume (no discute en II:iii:3), pero yo me inclino a pensar que lo son, dado lo que Hume *dice* más adelante.

a\ La deliberación puede hacer más determinado un deseo que sea bastante indeterminado, como cuando un deseo *de* comer producto del hambre se convierte en un deseo más específico de un plato particular del menú, una vez sentados a la mesa. Llamemos a esto *especificación de* las pasiones.

b) La deliberación puede secuenciar nuestras acciones para satisfacer una serie de varias pasiones, de tal modo que puedan quedar todas satisfechas con bastante efectividad a lo largo de un cierto intervalo *de* tiempo. Llamemos a esto *secuenciación.*

c) La deliberación también puede hacernos ver que hay decisiones en las que debemos decidir cuál de nuestras pasiones es más importante para nosotros. Quizá se nos presenta un conflicto entre fines últimos y no hay forma de secuenciarlos o de hacerlos más determinados a fin de evitar el conflicto. En este caso debemos asignar pesos, o prioridades, a nuestros fines. Parece que el apetito general (T:417, 437) del bien debe tener aquí un papel importante. Llamemos a esto *ponderación* de lns fines últimos.

En la versión oficial de Hume, pues, la deliberación puede *afectar* a nuestro sistema de pasiones al menos de *cinco* maneras. Dos consisten en correcciones para ajustar las pasiones a creencias verdaderas (o bien fundadas); las otras tres son la especificación, la secuenciación y la ponderación. Podemos considerar que estas cinco formas de afectar a las pasiones son necesarias (no digo suficientes) si el razonamiento práctico ha de hacer que nuestro pensamiento y nuestra conducta sean *racionales.* Pensemos en ellas como formas de alcanzar la racionalidad, tal como Hume implícitamente la caracteriza. En mi opinión, hay varios rasgos comunes que comparten las diferentes concepciones de la racionalidad. Intentar que las creencias a partir de las cuales actuamos sean racionales, es uno de ellos; otros son secuenciar nuestras acciones en la persecución de nuestros fines y ponderar esos mismos fines.

5. En quinto y último lugar, una cuestión importante: las pasiones que especifican los fines últimos en la deliberación (el resultado de la cual [nuestra decisión] es aquello que nos mueve a actuar) deben ser, a lo que parece, pasiones que tenemos y que pueden llevarnos a actuar *ahora,* en el momento de la deliberación y antes de que realicemos la ac-

ción. Un idea básica de Hume parece ser que la estricta razón, en conjunción con las pasiones serenas, tales corno el apetito general del bien, guía y organiza la configuración de las pasiones que existe y nos mueve ahora a la acción. Hume da a entender que las pasiones están ya ahí *dadas,* a disposición de la estricta *razón durante la deliberación.* Claro es que lo que luego hacemos (como consecuencia de las acciones que decidimos realizar) puede cambiar las pasiones, de tal modo que nuestras decisiones pueden afectarlas en un momento posterior. Excepto cuando nuestros deseos sufren ajustes debido a las correcciones de las creencias, parece que las pasiones son más o menos constantes durante la deliberación, aun cuando pueden ser coordinadas de las tres formas ya analizadas: especificándolas, secuenciándolas y ponderándolas. Que las pasiones vienen en este sentido dadas o fijadas nos lo sugiere, sin ninguna duda, cuando dice: «La razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones».

Así pues, las razones para la acción deben estar conectadas, a lo que parece, con una o más de nuestras pasiones *existentes.* Esto es parte de lo que se quiere decir cuando se denomina *internalista* a la concepción de Hume: lo que cuenta como razones para alguien debe estar ligado a las motivaciones actualmente existentes de esa persona; en el caso de Hume, a las pasiones actualmente existentes de dicha persona.'

Ahora bien, esto implica, por ejemplo, que el mero conocimiento de nuestras pasiones *futuras* no nos mueve a la acción ahora, a menos que ese conocimiento guíe, o esté conectado con, alguna pasión que tenemos ahora. Podemos, no obstante, preguntarnos cómo es, en opinión de Hume, que ese mero conocimiento *puede* movernos a la acción ahora. En la próxima clase analizaré este problema en relación con lo que Hume llama el apetito general del bien y la aversión al mal, considerados meramente como tales. Entonces habremos de preguntarnos si Hume puede dar cuenta de la influencia de ese conocimiento sin introducir otros tipos de pasiones aparentemente no permitidos por su clasificación y descripción de las mismas. Al hacerlo se nos plantearán diversas cuestiones sobre su concepción, que nos obligarán a adentramos más a fondo en ella. Pero esto debe esperar por el momento.

3. Para un examen de la concepción internalista de las razones, véase Bernard Williams, «Interna! and External Reason», en *Moral Luck,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

HUME II

LA DELIBERACIÓN RACIONAL Y EL PAPEL DE LA RAZÓN

TRES CUESTIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN OFICIAL DE HUME

1. En la última clase dije que hay ciertas cuestiones sobre la concepción oficial de Hume (tal cual la presenta en II:iii:3) que requieren un análisis más detallado. Hoy tornaré en consideración tres de estas cuestiones a fin de que nos hagamos una idea más cabal de su teoría.

La *primera* cuestión concierne a las *clases* de los posibles *efectos* de la deliberación racional sobre las pasiones. Vimos la última vez que Hume menciona explícitamente sólo dos efectos, que se producen mediante correcciones de las creencias: primero, las creencias sobre la adecuación de medios a fines y, segundo, las creencias sobre las propiedades de los objetos que despiertan nuestras pasiones. Nosotros añadíamos tres efectos más, a los que denominamos especificación, secuenciación y ponderación. A medida que dejamos que la deliberación afecte a las pasiones de otras formas, también aumentan los cambios que puede provocar. Esto nos lleva a preguntarnos qué clase de *continuidad,* y cuánta, requiere la teoría de Hume entre la configuración de las pasiones al *principio* de la deliberación y la configuración que resulta de cla, configuración a partir de la cual actuamos. ¿Hasta qué pun-U puede la deliberación por sí misma —es decir, sin los efectos causale de las acciones realizadas previa decisión— transformar nuestras pasiones?

2. La segunda cuestión es sobre la naturaleza de las pasiones. Hume las concibe como impresiones de reflexión: habla del orgullo y la vergüenza, del amor y el odio, como si fueran impresiones cualitativamente distintas, exactamente igual que son cualitativamente distintas las impresiones de diferentes colores. Además, en cuanto estados psicológicos, las pasiones a veces se experimentan como turbulentas o violentas, y como si poseyeran un fondo de *energía psíquica,* que pudieran arrebatar o ceder a otras pasiones. Al parecer, somos conscientes de nuestras pasiones, al menos *mínimamente,* como impresiones (introspectivamente) experimentadas de alguna clase.

Ahora bien, ¿vale esta descripción para las pasiones *serenas,* cuya influencia, dice Hume, confundirnos con las operaciones de la razón? A fin de precisar esta cuestión, analizaré el apetito general del bien y la cuestión de cómo Hume considera que el mero conocimiento de nuestras futuras)a.;iones puede movernos a la acción ahora. Preguntaré también si el apetito general del bien es lo que yo llamo un deseo dependiente de principios, esto es, un deseo cuyo contenido está dado por un principio de la razón práctica. Concluiré que no: Hume parece concebirlo como una fuerza psíquica gobernada por la costumbre, el hábito y la imaginación, pero no por juicios que aplican uno o varios principios.

Esto nos lleva a la tercera cuestión, que es la de si Hume tiene en verdad una concepción de la razón práctica. De hecho, yo creo que el Hume del *Tratado* carece de dicha concepción. Huelga decir que no está nada claro lo que esto pueda significar, y en cualquier caso no es nada fácil decirlo. Pero espero poder aclararlo hacia el final de la clase de hoy.

§2. TRES NUEVOS PRINCIPIOS PSICOLÓGICOS

1. Antes de abordar la primera cuestión sobre las clases *de* cambios que puede provocar la deliberación en nuestra configuración de deseos, señalaré tres principios psicológicos, relevantes para la deliberación y que Hume discute en las secciones 4-6 y 9 de ILiii. Algunas partes de estas secciones les resultarán muy tediosas, y hay pasajes que yo mismo no entiendo. La doctrina psicológica de Hume es enormemente complicada, y resulta difícil calibrar sus implicaciones. No obstante, ustedes deben realmente leer estas secciones, pues en ellas se puede apreciar el serio esfuerzo de Hume por intentar esbozar los principios psicológicos más obvios de su ciencia de la naturaleza humana, que es justamente el objetivo que se marca en el *Tratado.* Digo los principios más obvios porque el propio Hume reconoce los severos límites de su investigación. Dice Hume (T:438):

> La filosofía puede dar razón únicamente de algunos de los mayores y más notables sucesos *de* esta guerra [esto es, la guerra entre las pasiones turbulentas y las serenas]; pero [la filosofía] debe abandonar todas las revoluciones más pequeñas y sutiles, por cuanto estas últimas dependen de principios demasiado delicados y minúsculos para que la filosofía pueda comprenderlos.

Observemos que Hume no da aquí una explicación normativa de la deliberación racional. Antes bien, dice cómo deliberamos de hecho, psicológicamente.

2. Para entender mejor los objetivos de Hume, consideremos tres principios psicológicos que introduce en las secciones 4-6 y 9. También discute otros, pero estos tres bastan para nuestros propósitos.

a) El principio de la pasión predominante (introducido en la sección 4) dice que toda emoción que acompañe a una pasión más fuerte puede convertirse fácilmente en esta última. Hume escribe (T:420): «La pasión predom'nante absorbe a la inferior y la asimila. Los ánimos, una vez excitados, reciben fácilmente un cambio de dirección. Resulta entonces natural imaginar que este cambio vendrá de la afección prevaleciente. La conexión es en muchos aspectos más estrecha entre dos pasiones cualesquiera y la indiferencia». Obsérvese que este principio es contrario a lo que podríamos denominar la ley del paralelogramo de las fuerzas psíquicas: esta ley establecería que las pasiones influyen en la decisión tomada de acuerdo con su dirección (objeto) y su fuerza. Por el contrario, Hume parece pensar que a veces las pasiones más débiles se vuelven excitables e inestables en presencia de pasiones dominantes, en cuyo caso su energía puede ser transferida a las pasiones dominantes, que son entonces las que determinan ampliamente la acción adoptada.

b) El principio de la costumbre se describe en la sección 5. Hume cree que la costumbre y la repetición son importantes para hacer aumentar o disminuir nuestras pasiones, y para convertir el placer en dolor y el dolor en placer. La costumbre lo hace a través de sus dos efectos originales sobre nosotros: primero, da *facilidad* a la realización de cualquier acción o a la formación de una concepción de cualquier objeto; segundo, esta facilidad, una vez adquirida, causa una *inclinación* a la realización o a la concepción. Esta inclinación es, en palabras de Hume, una «fuente infalible de placer», siempre que la facilidad sea «moderada», con lo cual quiere decir que el esfuerzo requerido no sea demasiado grande. En T:423 escribe: «El placer de la facilidad no consiste tanto en la agitación de los ánimos cuanto en el ordenado movimiento de éstos, lo que a veces llega a ser tan poderoso que convierte el dolor en placer, haciendo que con el tiempo nos deleite lo que al principio nos resultaba de lo más agrio y desagradable». Hume observa que los dos aspectos de la costumbre (facilidad e inclinación) tienden a hacer aumentar los hábitos activos y a reducir los pasivos. Junto con el principio de la pasión predominante, esto significa que con el tiempo los hábitos activos tienden a absorber la energía de los pasivos, hasta llegar a un punto en el que los hábitos activos son dominantes (T:424).

c) Finalmente, está el principio de la mayor influencia sobre la imaginación de las ideas más particulares y determinadas (sección 6). Lo que Hume tiene en mente es que los placeres con los que estamos fami-

liarizados, y de los cuales tenemos ideas detalladas y específicas, tienen más influencia sobre nosotros que aquellos que concebimos bajo la noción general de placer o interés. De hecho, cuanto más generales y universales son nuestras ideas, tanto menor es su influencia sobre la imaginación y, por tanto, sobre las pasiones (T:424 y sig.).

Hume ilustra este principio con la anécdota de Arístides el justo. Nos encontramos en el invierno de 478 a.C., cuando Atenas y Esparta todavía eran aliadas tras derrotar a los persas bajo el mando de Jerjes (en 480 a.C.), aunque ya sospechaban la una *de* la otra y se inquietaban mutuamente. Temístocles (almirante de la flota) dijo a la Asamblea ateniense que tenía un plan naval secreto. Éste consistía en prenderle fuego a una de las flotas peloponenses, a la sazón invernando en la bahía de Pagasai; pero como el éxito del plan dependía de que se mantuviera en secreto, no podía hacerlo público: la Asamblea debía confiar en él. En lugar de ello, se le dijo que discutiera el plan con Arístides (otro destacado comandante del ejército), en cuyo juicio confiaba la Asamblea. Tal como cuenta Hume la anécdota. Arístides consultó con Temístocles, volvió a la Asamblea y ante ella dijo que nada podía ser más ventajoso que el plan y, a la vez, nada podía ser más injusto. El plan fue unánimemente rechazado.[1]

A diferencia del historiador que cita, Hume no ve nada extraordinario en este rechazo: niega que muestre un gran sentido de la justicia poi parte de los atenienses. Porque si se les hubiera contado el plan en detalle y si se hubieran hecho una idea nítida de la casi segura destrucción que aguardaba a la flota peloponense, lo habrían aprobado. Lo que ocurrió es que sólo apreciaron los méritos del plan bajo la idea general del interés, y por eso la tentación fue menos violenta. De otro modo, dice Hume (T:426), «es difícil concebir que todo un pueblo, injusto y violento como por lo general lo son todos los hombres, se adhiriera tan unánimemente a la justicia y rechazara un considerable provecho». De este principio depende que la retórica y la persuasión puedan remover las pasiones describiendo los objetos de las mismas «con los colores más vivos e intensos» (T:426). Este principio muestra la importancia del punto de vista específico desde el que se ven las cosas, capacitando al razonamiento estricto y a la recreación imaginativa para afectar a las pasiones durante la deliberación.

1. La anécdota se cuenta en muchos lugares. Uno de ellos es A. R. Buen, *Pelican Hirtory of Greece,* Harmondsworth, Penguin Books, 1965, pág. 194.

§3, LA DELIBERACIÓN COMO TRANSFORMADORA DEL SISTEMA DE LAS PASIONES

1. Hume menciona otros tantos principios en estas secciones, pero los tres examinados, especialmente cuando los vemos trabajar *en concierto,* bastan para que podamos discutir nuestro problema: ¿hasta qué punto puede la deliberación transformar las pasiones? Las siguientes observaciones parecen claras teniendo en cuenta los tres principios precedentes.

a) La deliberación puede alterar el grado en que ciertas pasiones que tenemos ahora son *activas* ahora y, por tanto, la intensidad —el grado de influencia— con que afectan a la decisión tomada. La deliberación puede llevarse a cabo con objeto de reducir o incluso eliminar la influencia presente de algunas pasiones y de incrementar la influencia de otras. El ejemplo de Arístides el justo así lo prueba.

b) Aunque Hume no lo menciona explícitamente, la deliberación podría hacernos caer en la cuenta de que ahora tenemos ciertas pasiones de las que hemos sido ampliamente ignorantes (no podemos decir que hayan estado reprimidas o inconscientes [en el sentido freudiano]), y no sólo pasiones que hayamos olvidado o a las que hayamos prestado poca atención. Nos hacemos conscientes de ellas al encontrar atractivo imaginarnos a nosotros mismos haciendo esto o aquello. Al igual que antes, aunque las pasiones últimas están fijadas durante la deliberación, ésta puede afectar a la vivacidad y la fuerza con las cuales las sentimos y, en esta medida, la deliberación también puede afectar a la influencia de las pasiones sobre nuestra decisión y sobre la conducta subsecuente.

De estas dos formas al menos puede la deliberación tener un considerable gobierno de las pasiones que dirigen nuestra conducta e influyen en ella. Hume no lo niega. Recordemos cuando dice que, en general (T:437 y sig.), «las pasiones violentas ejercen una influencia más poderosa sobre la voluntad, pese a que a menudo nos encontramos con que las serenas, cuando están refrendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlar a las violentas en sus momentos de mayor furia». Lo que pienso que Hume entiende por resolución es una virtud construida por la costumbre y el hábito. En este sentido, es claramente incorrecto considerar que las pasiones están ya dadas *junto con* su intensidad e influencia relativas, y que simplemente son dirigidas por la deliberación.

2. Ahora debemos preguntarnos: puesto que la deliberación es una actividad, ¿cómo es activada y regulada por las pasiones, una o varias? Al fin y al cabo, la deliberación no puede simplemente tener lugar sin

que la active alguna pasión. Hume puede responder diciendo (como en el pasaje arriba citado) que las pasiones serenas, refrendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, pueden controlar a las pasiones violentas en sus momentos de mayor furia. Recordemos que la posesión de semejante control sobre las pasiones es lo que Hume entiende por fortaleza de ánimo, pues ésta, dice, implica «el predominio de las pasiones serenas sobre las violentas» (T:418). Reuniendo estas observaciones (T:437 y sig. y 418), podríamos decir lo siguiente:

a) En las personas con fortaleza de ánimo, las pasiones serenas ocupa n un lugar central en la configuración total de sus pasiones y han tomado el control de los poderes del pensamiento racional, es decir, de la estricta razón y *de* la imaginación. Así, de las maneras ya descritas, las pasiones serenas pueden guiar normalmente a la deliberación.

b) Hume piensa también que la costumbre, el hábito y la imaginación, respaldados por la configuración total de las pasiones, desempeñan un importante papel en la fortaleza de ánimo. Como hemos visto, la costumbre confiere facilidad a la realización de una acción o a la concepción de un objeto, y así genera una inclinación a actuar en consecuencia. Estos dos efectos nos permiten explicar la fortaleza de ánimo de la manera siguiente.

La deliberación, como cualquier otra actividad, es algo que debemos *aprender* a hacer. Implica la formación de ciertas concepciones, superando varias fases; también implica la *recreación imaginativa* de las consecuencias de adoptar las distintas alternativas, y así sucesivamente. A medida que adquirimos *práctica,* lo hacemos con mayor facilidad, y son mayores los beneficios de la deliberación, a juzgar por el éxito en la satisfacción de nuestras pasiones serenas y nuestros intereses más básicos. La facilidad en la deliberación queda así recompensada, lo que a su vez da lugar a una inclinación más fuerte, a una más fuerte tendencia a deliberar, puesto que disfrutamos del ejercicio moderado (ni demasiado arduo ni demasiado fácil) de nuestra facilidad. (Puede parecer extraño que hablemos de *disfrutar* de la deliberación, así que digamos en su lugar que superamos una aversión hacia ella, hacia los ejercicios mentales que requiere.) Luego, aprendemos *cuándo* es necesaria la deliberación y llegamos a apreciar sus ventajas.

3. Hasta ahora he asumido que las pasiones entran y salen de la existencia sólo debido a los efectos de las acciones realizadas como resultado de la deliberación o debido a los efectos de lo que nos ocurre a nosotros Esto significa que la deliberación por sí sola no puede cambiar ahora las pasiones últimas que existen ahora (en el intervalo entre el comienzo de la deliberación y la realización de la acción), aunque puede, según hemos visto, modificar profundamente su intensidad e influencia, y hacernos plenamente conscientes de las pasiones de las que antes éramos profundamente ignorantes. Lo que al parecer no puede hacer por sí sola la dejando a un lado los cambios resultantes de las correcciones lelascrencias, es eliminar las pasiones sin más o generar otras nuevas.

Sin embargo, una vez que las pasiones serenas se han hecho con el control 1. los poderes de la deliberación, pueden modelar nuestro carácter a fin de asegurar la fortaleza de ánimo. Pueden convencernos de que realicemos las acciones necesarias para eliminar aquellas pasiones que probablemente desafiarán su dominación y de que cultivemos las pasiones y los hábitos que les sirven de apoyo. A menudo nuestros gustos y preferencias cambian en poco tiempo por la fuerza bruta, esto es, por la dominación estable de las pasiones serenas. En «El escéptico»,>' donde creo que Hume habla por sí mismo, escribe:

> El hábito es otro medio poderoso de reformar el espíritu y de implantar en él buenas disposiciones e inclinaciones. Un hombre hecho a la sobriedad y la templanza, odiará los disturbios y el desorden; si se dedica a lis negocios o al estudio, la indolencia le parecerá un castigo; si se obliga practicar la benevolencia y la afabilidad, pronto aborrecerá las manifestaciones de orgullo y violencia. Cuando uno está plenamente convencido de que la vida virtuosa es preferible, con que se tenga la suficiente resolujón para hacerse a uno mismo *violencia* [la cursiva es mía] durante algún tiempo, entonces uno puede confiar en que se reformará. La desgracia es que esta convicción y esta resolución nunca pueden darse en un hombre a menos que sea ya, *de* antemano, tolerablemente virtuoso.

¿Qué quiere decir aquí Hume con lo de hacerse violencia a uno mismo? Contestemos mediante un ejemplo. Cuando hacemos un viaje en canoa de tres meses por el norte de Quebec, digamos, podemos dejar de fumar pensando en el daño que nos hace, y animados por la aversión a este daño que se ha despertado en nosotros, tiramos los cigarrillos a la salida del viaje.

A modo de conclusión: Hume concede que, en determinadas circunstancias, la estricta razón y las pasiones serenas —que confundimos con las operaciones de la razón—, junto con la costumbre, el hábito y la imaginación, pueden modelar nuestro carácter con el paso del tiempo, y a veces con bastante rapidez. Esto, empero, plantea un problema: ¿por qué no puede ocurrir que, tras leer una obra o una novela o la vida de al-

* D. Hume, «El escéptico», en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos,* Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 225-227.

gún personaje histórico, o tras escuchar una conferencia, descubramos un ideal, una cierta forma de plantearnos la vida, y de repente, sin hacer nada (más que leer, aprender o escuchar), caigamos, como si dijéramos, prisioneros de ese ideal, que desde entonces nos afecta profundamente?

¿No será que el leer, el oír o el escuchar simplemente avivan ciertas iones ya existentes en nuestra configuración emocional? ¿Podemos acaso negar esto? Al fin y al cabo, Hume insiste en que en principio cualquier cosa puede afectar a cualquier otra cosa: es algo que tiene que decidir la experiencia. A veces, ciertamente, parece darse este tipo de conversiones. ¿Tiene Hume respuesta a esto? ¿O habrá de limitarse a postular que esas pasiones —como puras disposiciones— se muestran en lo que realmente hacemos? ¿Pierde entonces su concepción su carácter especial? ¿Cuál es el criterio para decir que ya teníamos la pasión, cuando ésta surge en casos como el que estamos imaginando? ¿Tienen estas preguntas una respuesta clara? Volveré sobre esto.

§4. EL APETITO GENERAL DEL BIEN

1. Vayamos ahora a nuestra segunda cuestión: si la teoría general de las pasiones de Hume se aplica a las pasiones serenas (cuyas operaciones confundimos con las de la razón). Empezaré por examinar cómo el apetito general del bien permite que el mero conocimiento de nuestras pasiones futuras nos mueva a actuar ahora.

Recordemos cuál era el problema: sólo las pasiones que existen ahora son capaces de movernos ahora a actuar. Así que, aunque podemos saber cuáles serán nuestras pasiones futuras (pongamos por caso, lw pasiones futuras por la comida y la bebida, pasiones que surgirán cuando necesitemos alimento en el futuro), y aunque conozcamos la angustia que padeceremos si no hacemos provisiones ahora para colmarlas después, lo cierto es que no tenemos ahora esas pasiones, con lo que *ellas* no pueden movernos ahora. Y, sin embargo, hacemos ese tipo de provisiones. Para desentrañar este problema, Hume apela al apetito general del bien. Discutiré en primer lugar cómo funciona este apetito luego preguntaré si Hume lo concibe como una pasión o como un deseo dependiente de principios (término éste que explicaré en su momento)

2. Pese a su obvia importancia, es poco lo que Hume dice sobre el apetito general del bien. Lo registra como pasión secundaria serena (recordemos que las pasiones secundarias son las pasiones que surgen del placer y el dolor). Dice Hume (T:417): «La razón [...] actúa sin producir ninguna emoción sensible [...] De ahí que [...] toda acción de la mente, que opera con la misma serenidad y tranquilidad, sea confundida con 1,i

razón por todos aquellos que juzgan de las cosas por sus primeras impresiones y por sus apariencias [...] Hay ciertos deseos y tendencias serenos que, aunque son verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata». Obsérvese que las pasiones serenas, aunque poca, todavía producen *alguna* emoción, y se las conoce en parte por el sentimiento inmediato, aunque más por sus efectos. Hume dice además:

> Estosleseos [serenos] son de dos clases: o bien se trata de ciertos instin>s implantados originalmente en nuestra naturaleza [...] la benevolencia [...] amor a la vida [...] la ternura para con los niños, o bien se reducen al apeLi to general del bien y la aversión al mal, considerados en cuanto tales. *(Ibid.)*

> La mente tiende por un instinto *original* a unirse al bien y a evitar el mal, aunque éstos se conciban como una mera idea y se considere que visten en un tiempo futuro. (T:438.)
> [...] bien o mal o, en otras palabras, dolor y placer [...] (T:439.)

> Cuando el bien es seguro o probable, produce ALEGRÍA. Cuando es el mal el que está en esa situación, surgen la TRISTEZA y el PEsAR.(/bid.)

3. Con esto no hemos avanzado mucho, pero parece bastante claro cuál es la respuesta a la cuestión de cómo nuestras pasiones *presentes* nos inducen a hacer provisiones para nuestras pasiones *futuras*. Puesto que sabemos de nuestras pasiones futuras y cómo aprovisionamos en su espera, nuestro presente apetito general del bien es sensible ahora al bien (al placer) de satisfacer nuestras necesidades futuras y al mal (al dolor) de no hacerlo. Es sensible porque, como dice Hume, se une al bien y evita el mal «aunque éstos se conciban corno *una mera idea* y se considere que existen *en un tiempo futuro* [las cursivas son mías]».

La respuesta descansa, pues, en un principio básico de la psicología moral de Hume, el principio según el cual una *idea* de un placer o un dolor puede generar una *pasión presente* (una impresión presente de reflexión). De esta forma, el mero conocimiento de nuestras pasiones futuras (y, por lo tanto, de nuestros deseos y necesidades futuros en general) genera, a través del apetito general del bien, pasiones presentes que nos llevan a hacer al menos alguna provisión para las necesidades que serán despertadas por nuestras pasiones futuras.

4. Huelga decir que la respuesta de Hume presupone que tenemos una concepción de nuestra identidad como personas diferenciadas a lo largo del tiempo, de tal modo que sabemos qué personas futuras somos y, así, para qué pasiones de qué personas debemos hacer provisiones. Pero supuesta esta concepción, entonces conocemos las identidades exigidas y está el terreno abonado para que el apetito general del bien haga

su trabajo. Debo hacer notar de pasada que la especificación *de* una concepción adecuada de la identidad personal es una cuestión extremadamente delicada, así como también lo es la cuestión *de* cómo se conecta con nuestro interés, tanto en nuestro propio futuro como en el de otras personas. Me limito a mencionar aquí estos temas.'

§5. EL APETITO GENERAL DEL BIEN: ¿PASIÓN O PRINCIPIO?

1. Hemos visto cómo el apetito general del bien nos hace querer satisfacer ahora nuestras pasiones futuras. Seguidamente pregunto: ¿es e! apetito general del bien una pasión o un deseo dependiente de principios asociados a un principio de la razón práctica? Para explicar esto, debo decir algo sobre lo que es el razonamiento práctico, en oposición a la deliberación tal como aparentemente la describe Hume. Ésta es una primera aproximación: en el *razonamiento práctico,* nuestras deliberaciones son guiadas o contrastadas por ciertos principios *de* la razón práctica, tales como los dos que el propio Hume parece mencionar en su concepción oficial: el principio de adecuación de medios a fines y el principio de corrección de nuestro conocimiento de las propiedades de las cosas deseadas a la luz de creencias verdaderas o razonables. Esto , principios, entre otros, especifican lo que es correcto, o *válido,* en el razonamiento práctico. Al preguntar si el apetito general del bien es una pasión o un deseo dependiente de principios, lo que preguntamos es si Hume cree que funciona como una pasión o como un deseo dependiente de principios asociados a un principio de la razón práctica.

2. Para responder a esta pregunta, introduciré la noción de agente racional, entendido como alguien cuyo carácter general, o cuya plena configuración emocional, incluye (entre otros) los dos tipos siguientes de deseos:

Primero, los deseos dependientes de *objetos.* El objeto de un deseo dependiente de objetos, o el estado de cosas que lo satisface, puede describirse *sin* recurrir a concepciones morales o a principios razonables o racionales. Esta definición presupone que tenemos alguna forma de distinguir estas concepciones y principios, pero asumamos que disponemos de alguna forma aproximada de hacerlo con resultados mutuamente aceptados.

Muchas clases de deseos son indefinidamente dependientes *de* objetos, incluidas muchas, si no la mayoría, de las pasiones de Hume. Aquí

2. Véase Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism,* Oxford, Oxford University Pres~ 1970, págs. 27-76.

se incluyen los deseos de comida y bebida y de sueño, los deseos de realizar actividades placenteras de todo tipo, y los deseos que dependen de la vida social: deseos *de* prestigio, de poder y de gloria, y de propiedad y riqueza. Y muchos más.

3. En segundo lugar, están los que llamaré deseos dependientes de *principios.* Éstos son de dos tipos principales, dependiendo de que el principio en cuestión sea racional o razonable.

Los principios *racionales* son aquellos que utilizamos en el razonamiento práctico sobre lo que podemos llamar cuestiones prudenciales. Por ejemplo (léase cada uno acompañado por un *ceteris paribus):*

i) Adoptar los medios más efectivos para nuestros fines.
ii) Formarnos creencias razonables sobre nuestros fines y objetivos.
iii) Seleccionar la alternativa más probable.
1.1 Preferir el mayor bien (lo que ayuda a explicar la secuenciación y el ajuste de los fines para que se apoyen mutuamente).
y) Ordenar nuestros objetivos (estableciendo prioridades) cuando estén en conflicto.

Si dgwick consideraría cada uno de estos principios como dictados de la razón (práctica).

Tomemos estos principios como dados por enumeración y no como derivados de una definición de la racionalidad práctica, ya que no hay acuerdo sobre la mejor forma de definir esta concepción, especialmente cuando entra en escena la incertidumbre. Deberíamos conceder que hay diferentes concepciones de la racionalidad. Con todo, la idea general es que estos principios especifican lo que debe guiar a un agente *singular* con un conjunto de fines —ya sea un individuo, una asociación, una comunidad, una nación o una alianza de naciones—, siempre y cuando sea practicable y razonable, en lo que el sentido común considera como deliberación racional.

Podemos añadir un *segundo* tipo de deseo dependiente de principios conectado con los principios de la estricta razón de Hume, es decir, con el razonamiento en lógica y en matemáticas, en la ponderación de evidencias y en la inferencia probable. Después de todo, el razonamiento estricto, como cualquier otra actividad, diría Hume, tiene que ser movido por alguna pasión. La mayoría de la gente tiene estos deseos en algún grado, puesto que, como dice Aristóteles, deseamos conocer: disfrutamos con los rompecabezas, las adivinanzas y cosas semejantes. Nadie podría ser matemático o físico sin estos deseos.

El *tercer* tipo de deseos dependientes de principios están conectados con *principios razonables:* aquellos que regulan cómo debe comportarse

una pluralidad *de* agentes (o una comunidad o sociedad de agentes), ya sean personas individuales o grupos, en sus relaciones mutuas. Los princip:os de equidad o justicia que definen una cooperación equitativa son eje aiplos típicos. Y también lo son los principios asociados a las virtudes morales reconocidas por el sentido común: la veracidad, la fidelidad y otras por el estilo. Dejo por ahora de lado estos deseos y principios razonables.'

4. Ahora bien, lo que distingue a los deseos dependientes de principios es que el objeto del deseo, o de la actividad deliberativa o intelectual en la que deseamos embarcarnos, no puede ser descrito sin apelar a esos principios, racionales o razonables según el caso, que se incorporan a issa actividad. Sólo un ser que pueda entender y aplicar estos principios —que sepa cómo utilizarlos— puede tener estos deseos. Un agente racional es alguien precisamente de esta clase.

Por definición, pues, un agente racional es aquel cuyo carácter, cuya configuración de deseos (pasiones), contiene deseos dependientes de principios asociados a los principios de la razón práctica. Como cualquier otro deseo, estos deseos tienen más o menos *fuerza,* que puede variar de tiempo en tiempo. Pero más allá de esto, los principios con ley, que estos deseos se asocian son reconocidos por el agente como principios con autoridad: con la autoridad, digamos, de la razón. El agente dirá: «Fui idiota por no dedicar más tiempo a asegurarme de que los medios que elegí eran los más adecuados a mis fines», y cosas por el estilo. Así pues, es a través de los deseos dependientes de principios como los principios de la razón práctica prenden en el carácter del agente.' En lo

3. Menciono de pasada que también hay deseos dependientes de concepciones. Podemos describir estos deseos diciendo que los principios que deseamos seguir pueden conectarse con un deseo de realizar una determinada concepción racional o razonable, un ideal moral. Por ejemplo, deseamos comportarnos de manera apropiada al hecho de ser personas racionales, personas cuya conducta es guiada por el razonamiento práctico; y desear ser esta clase de persona implica tener estos deseos dependientes de principios y actuar de acuerdo con ellos, y no sólo de acuerdo con deseos dependientes de objetos gobernados por la costumbre y el hábito. Nos formamos una concepción semejante cuando los principios que especifican los deseos dependientes de principios se relacionan y conectan adecuadamente de alguna forma con la concepción. Vimos así que el razonamiento práctico concerniente al futuro implicaba, por decirlo de este modo, una concepción *de* nosotros mismos como seres perdurables a lo largo del tiempo. No desarrollaré aquí este pensamiento. Pero para hablar de deseos dependientes de concepciones, debemos ser capaces de establecer el tipo apropiado de conexión.

4. En la terminología de Bernard Williams, estos deseos dependientes de principios están contenidos en el conjunto motivacional del agente. Véase su <Internal and External Reasons», en *Moral Lucio,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 104 y sig. La concepción de agente racional que propongo en el texto se basa en la que ofrece Christine Korsgaard en <<Skepticism and practica] Reason», *Joun-zal of Philosophy,* enero de 1986, págs. 15-23.

medida en que un agente es racional —y satisface la definición--, se sentirá motivado a actuar racionalmente, si no de forma plena al menos en un grado si1i fic

5. Finalmente, llegamos a nuestra pregunta: ¿es el apetito general del bien, tal como lo describe Hume, literalmente una *pasión* serena, o bien es un deseo dependiente de un principio, y si esto último, cuál es el

Prir r'io? Pes bien,, si Hume concibió el apetito general del bien como un deseo dependiente de un principio, es probable que hiciera explícito ese principio; y el principio más veces sugerido en su obra es tal vez el siguiente:

> Siendo todo lo demás igual, maximizar a lo largo del tiempo el resultado neto del bien sobre el mal en la vida de uno, estimando estos bienes y ,nales, cuando se puede, según los placeres y dolores previstos, y midien'o los placeres y dolores por su intensidad y duración, y descontándolos ,or su probabilidad.

O algo por el estilo. El principio del razonamiento práctico queda así: toner en cuenta nuestros bienes y males futuros de acuerdo con su peso, o con el grado de su importancia o satisfacción prospectivas, así determinado.

Pero creo que Hume nunca describe el apetito general del bien como si estuviera guiado por dicho principio y, por lo tanto, nunca como un deseo dependiente de principios. Antes bien, lo ve como un principio *psicológico* que funciona de distintas maneras, pero no como un principio racional que el agente aplica en reconocimiento de su autoridad racional. Algunos pasajes que respaldan esta lectura se encuentran en II:iii:9, donde Hume analiza las pasiones directas. Aquí considera cómo las probabilidades dan origen a la esperanza y el miedo (T:440 y sig.), y aborda la idea de la expectativa matemática (T:444 y sig.). Pero siempre pone el acento en la forma en que ciertos principios psicológicos gobiernan la vivacidad de las creencias y causan pasiones tales como la esperanza o el miedo. Por otra parte, Hume gusta de las analogías físicas, como cuando dice (T:440 y sig.):

> Si examinamos la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamenel sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien a un instrumento de cuerda, en el que, después de cada golpe de arco, las vi; a'aciones siguen reteniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente [...] [Y así ocurre que], al estar entremezcladas tristeza y alegría E...] en razón de los contrarios puntos de vista de la imaginación, estas pasiones producirán al unirse las de esperanza y miedo.

6. Sugiero, con alguna duda, que esto concuerda incluso con el análisis que Hume hace de los dos principios de la razón práctica que parecen contar con su aprobación, a saber:

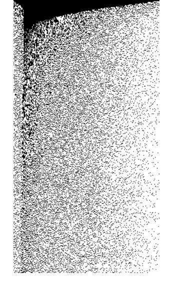
i) Adoptar los medios más efectivos para nuestros fines.
ii) Formarnos creencias razonables sobre nuestros fines y objetivos.

Pues la descripción que hace de ellos también parece permitir una interpretación puramente psicológica. Escribe Hume (T:416 y sig.); «En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna [...] [En] cuanto me convenzo del error cesa mi deseo [...] Tan pronto como descubro la falsedad de tal supuesto, las acciones tienen que volvérseme indiferentes».

Por otro lado, si es el principio de la razón práctica el que nos dirige hacia nuestro mayor bien, la situación no es la misma (T:416). Recordemos la observación de Hume (T:416): «Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, tenerle un cariño más ardiente al primero que al segundo». Aquí Hume podría querer decir que el deseo de un bien menor no descansa en una falsa creencia, pese a lo cual ese deseo puede ser más fuerte que el deseo de nuestro mayor bien. La explicación radica —puede pensar Hume- en que esa preferencia es asunto del carácter: la persona es traicionada por su impaciencia y su miopía, por su impetuosidad y ligereza. El remedio está en cambiar de carácter, no en apelar a la estricta razón. Todo esto es simplemente un hecho de la psicología humana; aquí la razón práctica parece no desempeñar papel alguno.

7. Para concluir: a la vista de estos pasajes, y de la naturaleza de la teoría de Hume en general, yo creo que, si entendemos el razonamiento práctico como deliberación regulada por juicios (ostensiblemente) correctos o válidos y motivada por deseos dependientes de principios asociados a principios racionales, entonces Hume no tiene una concepción del razonamiento práctico. O, en cualquier caso, no tiene esa concepción del mismo.

Lo que distingue a la concepción de la deliberación que defiende Hume no es que sea simple y poco compleja: es muy compleja. Tampoco es que Hume piense que la deliberación se ocupa sólo de los mejores medios para fines dados, o que no puede tener más que unos pocos tipos de efectos sobre el curso de la acción; al contrario, puede tener muchos efectos profundos e intensos. Lo que distingue a su concepción es que parece ser puramente psicológica y carecer totalmente de lo que algunos autores consideran como ideas —con autoridad— de la razón práctica.



HUME III

LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL

1. LA CAPITAL DE LAS CIENCIAS

1. Hoy consideramos el modo en que Hume entiende la justicia corno una virtud artificial en vez de natural. Esta cuestión es clave para ;u fideísmo de la naturaleza: Hume quiere demostrar que la moralidad la práctica de la moralidad son expresiones de la naturaleza, dado el lugar que ocupamos en el mundo y dada nuestra dependencia de la sociedad. Recordemos que, en la introducción al *Tratado,* Hume analizaba la historia de las ciencias, cómo habían empezado con las matemáticas, la | i i> sofía natural y la religión natural, y cómo habían tenido una dependencia considerable del conocimiento del hombre (T:xv-xvi).

Al decir de Hume, esta dependencia debe ser tanto mayor para las ciencias de la lógica, la moral, la crítica y la política, ciencias éstas que cubren todo el espectro de intereses de Hume en sus escritos. La lógica explica cómo funciona nuestra facultad de razonar y la naturaleza de nuestras ideas. La moral y la crítica toman en consideración nuestros sentimientos y gustos, mientras que la política trata de los individuos unidos en sociedad y en dependencia mutua. Hume quiere abandonar el ‚persistente método» utilizado hasta entonces y, dicho con sus propias palabras, «marchar directamente hasta la capital o hasta el centro de esas ciencias, hasta la propia naturaleza humana» (T:xvi).

Así que en el *Tratado* tenemos a un joven que quiere conquistar lo que él mismo llama «la capital» de las ciencias y labrarse así una reputación y provocar un ruido considerable en el mundo. No habría podido conseguir todo eso sin mostrar que la moralidad es un hecho natural, explicable a partir de los naturales intereses humanos y de nuestra necesidad de sociedad. Esta explicación ha de basarse en la experiencia y la observaciOn. Hume quiere seguir la máxima de Newton, *«Hypotheses non fin-* y no formular ninguna hipótesis sobre la esencia del alma o el cuerPI; no apela, según dice, más que a principios que se manifiestan en las Operaciones de la naturaleza. Explicar el fundamento de las virtudes, tanto naturales como morales, y cómo surgen y desempeñan sus dí fe-

rentes papeles, es una de las problemáticas morales que conforman ciencia de la naturaleza humana así concebida.

2. Hoy examinaré algunas cuestiones básicas conectadas con estos temas en Habremos de dejar muchas cosas fuera. Pero antes d, proseguir, una advertencia sobre el lenguaje de Hume, que a veces es J,J1. tilmente diferente al nuestro. Por ejemplo, del subtítulo del *Trata>l0* —«En un intento de introducir el método experimental en cuestiones morales»— se desprende que el significado de «moral» es muy distitp. del actual. Algunos cambios de significado son divertidos, como cuando Adam Smith dice: «La virtud, de acuerdo con Aristóteles, consiste en hábito de la mediocridad conforme a la recta razón»)

Quedamos, pues, avisados de que «artificial» no significa lo que litJ significa: cosas por el estilo de falso, engañoso, no genuino, no real. El j nificado de las palabras, como el agua bajo la influencia de la gravedad, parece caer hacia abajo; esto es lo que ha ocurrido con el término «'1 iificial», cosa que podemos ilustrar con una anécdota (demasiado buena para ser falsa) sobre Carlos II. Cuando el rey fue por primera vez a visitar la catedral de san Pablo en Londres, reconstruida por Christopher Wren tras el tremendo incendio de 1666, dijo solemnemente, tras haberse detenido un rato bajo la cúpula: «Es espantoso y artificial», con lo que quería decir que inspiraba espanto pero que era a la vez una obra de 12 razón. Eran éstas palabras del mayor elogio.

3. El texto de Hume confirma plenamente este significado. Por ejemplo, la idea de las virtudes artificiales se menciona junto con tres sentidos de «natural» (T:473 y sig.).

El primer sentido de «natural» se contrapone al de milagro y, en este sentido, todas las virtudes, tanto las naturales como las artificiales, sm naturales.

Tenemos, en segundo lugar, el sentido de «natural» como lo contrario de inusual, en cuyo caso la virtud es innatural, siendo la virtud heroica tan inusual y tan poco natural como la más brutal de las barbaries.

1. *The Theory of Moral Sentiments,* Oxford, Oxford University Press, 1976, pág. 2711 (trad. cast.: *La teoría de los sentimeitztos morales,* Madrid, Alianza, 1997). Otros ejemplo son los siguientes: «sensible» significa »<obvio» o «inmediatamente percibido»; «experimentos» significa «observaciones de los demás bajo diversas condiciones» (T:xxiii); »<engañoso» significa «plausible» (y no que parece plausible pero es falso); «complacencia» sirnifica «placer o satisfacción tranquilos» (E:181); «celoso» (como en «la celosa y cauta virtud de la justicia» significa »<escrupulosamente vigilante» (E:184). Y sobre la virtud Hume dice algo parecido a lo que dice Smith: «Ninguna cualidad [...I es absolutamente reprobable o digna de alabanza. Todo depende de su grado. Un justo medio, dice el peripatético, es la característica de la virtud. Pero este medio viene principalmente determinad por la utilidad [...] Mediante estos razonamientos, fijamos la adecuada [...] mediocridad di- todas las disquisiciones morales y prudenciales» (E:233).

Finalmente, «natural» se opone a artificio: las acciones mismas son wtificiales en la medida en que se realizan siguiendo un cierto designio e intención. Nuestros designios y proyectos son principios tan necesarios en su forma de operar como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, pero al hacerlos nuestros es normal que los comparemos con los otros principios de la naturaleza *(ibid.)* Una vez más: Hume dice que el remedio para nuestras ideas no cultivadas de moralidad y para la parcialidad de nuestros afectos radica no en la naturaleza sino en el artificio, «o, hablando con mas propiedad, la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento» (T:489).

El tercer sentido de «natural» —en contraposición a artificial— es claramente el relevante. Así pues, para concluir: las virtudes artificiales implican, corno no lo hacen las virtudes naturales, designio *e* intención, juicio y entendimiento, y son obra de la razón en general, tal como podemos apreciarla en nuestros proyectos y convenciones, en nuestras leves e instituciones.

Los ELEMENTOS DEL PROBLEMA DE HUME

1. Con estas observaciones a modo de prefacio, voy ahora a establecer lo que considero que son los elementos del problema de Hume, a saber: explicar *todas* las virtudes, tanto naturales como artificiales, como parte del hecho natural de la razón. Pues bien, esto es lo que pretende hacer la sección III:ii:l —titulada «¿Es la justicia una virtud natural o artificial?»—, mas no lo hace tan bien como podría y se debe en parte a que Hume intenta ir al núcleo del problema mediante un argumento breve y convincente, mas cuando lo formula, en los párrafos 4 y 9, no es un argumento claro. Aunque la falacia, o circularidad, que tiene en mente es de hecho una falacia, no basta con citarla para zanjar la cuestión.'

2. El mismo error se repite en III:iii:1, párrafos 3-5. El error deriva de que Hume no acierta a distinguir tres conceptos morales básicos: lo justo, lo bueno y el valor moral. Respartiyamente. estos conceptos se aplican, primero, a acciones (en cuanto clases o tipos) e instituciones: como justas o injustas; en segundo lugar, a estados *de* cosas, actividades o cosas de diversa índole: corno buenas o malas; y, finalmente, a nuestro carácter en su conjuto, o a las diversas disposiciones y motivos a partir de los cuales actuamos, así como a las acciones particulares en vista de las disposiciones y los motivos a partir de los que las realizarnos: como moralmente dignas o indignas, o, en casos extremos, malvadas. Cuando llamarnos justa a una acción, la abstraemos de los motivos y la juzgamos como una clase *de* acción, digamos que como una acción que promueve el bien de la sociedad de modo consistente con el deber propio y los derechos de los demás. Podemos realizar una acción así por motivos buenos o malos, digamos que por sentido del deber o por benevolencia, o liPd)critamente, en la esperanza *de* que nuestra acción, ostensiblemente digna enoralmen-

Afortunadamente, esto no hace ningún daño a los objetivos de Hurec, así que ignoraré el breve argumento y partiré de su exposición inicial

Para empezar, consideremos virtudes naturales tales como la benevolencia y la generosidad, la clemencia y la caridad, el amor a la vida y amabilidad para con los niños (T:417, 578). Todas éstas le resultan a Hurne muy fáciles de explicar. Ello se debe a que les atribuye dos características

Primera: son disposiciones naturales (o instintos implantados, como, las llama algunas veces) a realizar ciertas clases (tipos) *de* acciones en ciertas clases (tipos) de ocasiones: ser amables con los niños, digamos, cuando tienen necesidad de nuestra amabilidad.

Segunda: su realización hace el bien en cada caso: en sí mismo, un único acto de amabilidad para con los niños siempre produce bien (T:574)

Como cabría esperar, luego nos enteramos, en el párrafo 9, de que sólo las virtudes naturales existían en la ruda y natural condición de la humanidad antes del estado civilizado. Así que una tercera característica de las virtudes naturales es que constituyen la moralidad natural ■ parcial de nuestros afectos. Ésta era la moralidad del primer estadio. En aquellos tiempos, las virtudes de la justicia, la fidelidad y la honradez ne existían, y su mención habría sido saludada como ininteligible y engañosa.

2. En contraste con la primera *de* las características mencionadas, las virtudes artificiales de la justicia, la fidelidad y la honradez se entienden como disposiciones del carácter a acatar ciertos esquemas de reglas o convenciones, disposiciones que no expresan ningún principie original de nuestra naturaleza o de cualesquiera instintos implantados. En estos casos, las reglas y convenciones son demasiado variadas y numerosas, demasiado complejas y cambiantes, como para ser los objetos de principios originales o siquiera de un pequeño número de dichos principios. E ir más allá de un pequeño número de principios podría multiplicar indefinidamente las hipótesis sobre nuestra naturaleza y debilitar la idea de una ciencia de la naturaleza humana (T:xvi-xix; 473)

te, nos resultará útil más tarde. El error *de* Hume no es que no vea que necesitamos los dos conceptos de valor moral del carácter y el concepto *de* lo justo aplicado a las acciones en cuanto clases. Usa sólo el concepto de valor moral para responder a dos cuestiones diferentes, con lo cual cae en un error, pues este solo concepto no puede dar respuesta a las cuestiones de si una acción (en cuanto tipo) es justa, abstracción hecha de los motivos, y si una acción particular, mirando ahora a los motivos, es moralmente digna. Esto es todo lo que hay por lo que hace a su breve argumento y al supuesto círculo. Un análisis más detallado se encuentra en J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980, págs. 78-82.

Como veremos, en contraste con la segunda característica arriba niencionada, un único acto de justicia o fidelidad, tomado en sí mismo, es a menudo contrario al bien de la sociedad y, en conjunto, puede ser perjudicial. Y, sin embargo, seguirnos pensando que debemos izsar la acción justa, y realizarla por sentido del deber.

3. El problema de Hume es entonces el siguiente: ¿cómo llegaron finalmente los seres humanos, desde el rudo y natural estado inicial y con sns solas virtudes naturales, a alcanzar el. estadio civilizado, en el que además poseían virtudes artificiales, con las características que acabamos de apuntar?

Ahora bien, ésta es una pregunta por los orígenes, y cuando Hume habla en esta sección, en los párrafos 10-16 (T:480-484), sobre el motivo original de la justicia, yo creo que se refiere al motivo original que, por primera vez, podría haber conducido a esquemas justos de reglas o convenciones. Arguye que este motivo original de la justicia no pudo haber sido el interés o la reputación privada, o el amor a uno mismo, o la consideración hacia el interés público, o el amor a la humanidad (pues no existe tal cosa), o la benevolencia privada, o la consideración hacia los intereses de las partes implicadas. Pues ninguna de estas cosas, consideradas como principios originales o instintos implantados, habría dado lugar a convenciones permanentes de justicia, tal como las conocemos.

Dice Hume en el párrafo 7 (T:479) que quiere mantener que «puede establecerse como una máxima indudable, *que ninguna acción puede ser vi; tuosa, o moralmente buena, a menos que haya en la naturaleza humano algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentido de la moralidad de la acción».* Las cursivas indican la importancia que daba a sus palabras. La frase es, no obstante, difícil de interpretar. En los dos párrafos siguientes, el propio Hume dice que no es verdadera. En efecto, en el párrafo 9 (T:479-480) concede que, una vez en la sociedad civilizada y educados en sus prácticas, si hemos hecho una promesa de devolver una suma de dinero, nuestra consideración hacia la justicia (nuestro sentido dc su moralidad) y nuestra aversión a la villanía y la bellaquería son razones suficientes para que satisfagamos la deuda.

Así pues, no puedo por menos que interpretar la frase en cursiva del párrafo 7 (T:479) en el sentido *de* que, en efecto, impone una condición de algún tipo al modo en que pudo haber surgido la sociedad civilizada, con sus convenciones y reglas de justicia. No pudo surgir, directa o indirectamente, de forma exclusiva a partir de las virtudes naturales; necesariamente tiene que haber nacido del entendimiento y el juicio, del designio y la intención. En este proceso, habrán entrado en juego intereses p(sr completo naturales, presentes desde el principio, y plenamente inscrii)s en la naturaleza humana. Mas resulta que estos intereses son

Afortunadamente, esto no hace ningún daño a los objetivos de Huni así que ignoraré el breve argumento y partiré de su exposición inicial.

Para empezar, consideremos virtudes naturales tales como la benevo. lencia y la generosidad, la clemencia y la caridad, el amor a la vida y la amabilidad para con los niños (T:417, 578). Todas éstas le resultan a Hume muy fáciles de explicar. Ello se debe a que les atribuye dos características.

Primera: son disposiciones naturales (o instintos implantados, coma las llama algunas veces) a realizar ciertas clases (tipos) de acciones *en* ciertas clases (tipos) de ocasiones: ser amables con los niños, digamos, cuando tienen necesidad de nuestra amabilidad.

Segunda: su realización hace el bien en cada caso: en sí mismo, un Único acto de amabilidad para con los niños siempre produce bien (T:574).

Como cabría esperar, luego nos enteramos, en el párrafo 9, de que sólo las virtudes naturales existían en la ruda y natural condición de la humanidad antes del estado civilizado. Así que una tercera característica de las virtudes naturales es que constituyen la moralidad natural parcial de nuestros afectos. Ésta era la moralidad del primer estadio. En aquellos tiempos, las virtudes de la justicia, la fidelidad y la honradez tiu existían, y su mención habría sido saludada como ininteligible y en. gañosa.

2. En contraste con la primera de las características mencionadas, las virtudes artificiales de la justicia, la fidelidad y la honradez se entienden como disposiciones del carácter a acatar ciertos esquemas *de* reglas o convenciones, disposiciones que no expresan ningún principio original de nuestra naturaleza o de cualesquiera instintos implantados. En estos casos, las reglas y convenciones son demasiado variadas y numerosas, demasiado complejas y cambiantes, como para ser los objetos de principios originales o siquiera de un pequeño número *de* dichos principios. E ir más allá de un pequeño número de principios podría multiplicar indefinidamente las hipótesis sobre nuestra naturaleza y debilitar la idea de una ciencia de la naturaleza humana (T:xvi-xix; 47 l.

---

te, nos resultará útil más tarde. El error *de* Hume no es que no vea que necesitamos les)l conceptos de valor moral del carácter y el concepto de lo justo aplicado a las accione' en cuanto clases. Usa sólo el concepto de valor moral para responder a dos cuestiones *J e*-rentes, con lo cual cae en un error, pues este solo concepto no puede dar respuesta cuestiones de si una acción (en cuanto tipo) es justa, abstracción hecha de los motb ‥s si una acción particular, mirando ahora a los motivos, es moralmente digna. Esto es i lo que hay por lo que hace a su breve argumento y al supuesto círculo. Un análisis m.ls oo tallado se encuentra en J. L. Mackie, *Hunze's Moral Theory,* Londres, Routledge and IS, Paul, 1980, págs. 78-82.

Como veremos, en contraste con la segunda característica arriba mencionada, un único acto de justicia o fidelidad, tomado en sí mismo, a menudo contrario al bien de la sociedad y, en conjunto, puede ser incluso perjudicial. Y, sin embargo, seguimos pensando que debemos realizar la acción justa, y realizarla por sentido del deber.

3, El problema de Hume es entonces el siguiente: ¿cómo llegaron finalmente los seres humanos, desde el rudo y natural estado inicial y con las solas virtudes naturales, a alcanzar el estadio civilizado, en el que los demás poseían virtudes artificiales, con las características que acabamos de apuntar?

Ahora bien, ésta es una pregunta por los orígenes, y cuando Hume habla en esta sección, en los párrafos 10-16 (T:480-484), sobre el motivo original de la justicia, yo creo que se refiere al motivo original que, por primera vez, podría haber conducido a esquemas justos de reglas o convenciones. Arguye que este motivo original de la justicia no pudo haber sido *el* interés o la reputación privada, o el amor a uno mismo, o la consideración hacia el interés público, o el amor a la humanidad (pues no existe tal cosa), o la benevolencia privada, o la consideración hacia los intereses de las partes implicadas. Pues ninguna de estas cosas, consideradas como principios originales o instintos implantados, habría dado lugar a convenciones permanentes *de* justicia, tal como las conocemos.

Dice Hume en el párrafo 7 (T:479) que quiere mantener que «puede establecerse como una máxima indudable, *que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que haya en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentido de la moralidad de la acción».* Las cursivas indican la importancia que daba a sus palabras. La frase es, no obstante, difícil de interpretar. En los dos párrafos siguientes, el propio Hume dice que no es verdadera. En efecto, en el párro k) 9 (T:479-480) concede que, una vez en la sociedad civilizada y educados en sus prácticas, si hemos hecho una promesa de devolver una suma de dinero, nuestra consideración hacia la justicia (nuestro sentido de su moralidad) y nuestra aversión a la villanía y la bellaquería son razones suficientes para que satisfagamos la deuda.

Así pues, no puedo por menos que interpretar la frase en cursiva del párrafo 7 (T:479) en el sentido de que, en efecto, impone una condición de algún tipo al modo en que pudo haber surgido la sociedad civilizada, cor sus convenciones y reglas de justicia. No pudo surgir, directa o indirectamente, de forma exclusiva a partir de las virtudes naturales; necesariamente tiene que haber nacido del entendimiento y el juicio, del designio y la intención. En este proceso, habrán entrado en juego inteteses por completo naturales, presentes desde el principio, y plenamente inscritos en la naturaleza humana. Mas resulta que estos intereses son

—es importante retenerlo— nuestra preocupación por nosotros mismos, por nuestra familia y nuestros amigos.

4. Dos observaciones antes de volver sobre este tema. Primera: Hume usa la idea de virtud, sugiero yo, porque las virtudes, en calidad de cbsposiciones, pertenecen a nuestro carácter; son rasgos psicológicos nuestra persona que influyen conjuntamente en lo que hacemos y en cómo nos comportamos. Es propio de nuestra naturaleza tener o adquirir virtudes. No sorprende, pues, que Hume utilice esta idea, dado que ;u objetivo es mostrar que la moralidad es un hecho natural.

La otra observación es que Hume rechaza la doctrina del derecho in, tural proveniente del cristianismo medieval y retomada por Grocio, P fendorf y Locke. Recordemos que para ellos la obligación moral descansa en la ley natural o en la ley divina. Esta ley es puesta en nosotros pol Dios, quien tiene legítima autoridad sobre nosotros como creador nuestro; es un dictado de la razón divina o de la voluntad divina. En ambos casos se nos exige obediencia bajo pena de sanción penal. Y, si bien esui. ley sólo nos ordena lo que, bien mirado, es bueno para nosotros y para la sociedad humana, no cumplimos con nuestra obligación si buscami)s nuestro propio bien al obedecerla, sino si la obedecemos como una lo \ impuesta por Dios y viéndonos a nosotros mismos como seres obedien tes a la autoridad *de* Dios.

Ahora bien, salta a la vista aquí que la ley de Dios, al apoyarse en sanciones, puede darnos un motivo para hacer muchas cosas hacia las que no tenemos ninguna inclinación natural, en el sentido de Hume. Si memos las sanciones de Dios, corno debemos hacerlo, entonces tenerr, is un motivo para temer el castigo de Dios si no hacemos lo que nos exige. Sobre este fondo, con el que Hume estaba muy familiarizado, podríamos interpretar de otro modo el párrafo 7, a saber:

> Puede establecerse corno una máxima indudable que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que haya en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto del motivo resultante del hecho de que la acción es sancionada como orden divina.

Así entendida, esta proposición se convierte en una máxima de investigación que impone una condición que debernos satisfacer cuando intentamos explicar el origen de la justicia o de la propiedad, tema de III:ii:2, al que damos paso ahora.

§3. EL ORIGEN DE LA JUSTICIA Y LA PROPIEDAD

Esta sección contiene el principal esbozo teórico de Hume sobre los orígenes de la justicia y la propiedad. Aborda dos cuestiones que quedan expresadas del modo siguiente: *primera,* de qué manera son establecidas los reglas de la justicia por el artificio de los hombres (párrafo 1 [T:484]); y *segunda*, qué razones nos llevan a anexar la idea de virtud a la justicia, es decir, a acatar las reglas de la justicia (párrafo 23 {T:498]).

No olvidemos que la mayoría de las veces Hume identifica la justicia con las convenciones básicas que regulan la propiedad: su estabilidad y posesión, su transferencia por consentimiento, y el cumplimiento de las promesas. A estas convenciones básicas las llama «leyes de la naturaleza» (T:484), incluso leyes «fundamentales» (T:526); y también «leyes de la justicia» (T:532), «reglas de justicia» (T:484) y aun «reglas de moralidad» (T:516). Yo las llamaré con frecuencia «convenciones de la justicia», ya que «convención» es el término que utiliza Hume para indicar los rasgos distintivos que las hacen esenciales para la sociedad humana. Con estas leyes de la justicia no se refiere Hume a cualesquiera leyes de propiedad que podamos imaginar establecidas, sino a leyes con unos rasgos distintivos, los cuales paso a examinar a continuación.

Esquema por párrafos de la sección 2 *(Tratado:* 484-501)

1: Las dos cuestiones a examinar: primera, cómo son establecidas las reglas de la justicia por el artificio de los hombres, párrafos 2-22; segunda, por qué anexamos la idea de virtud a la justicia, párrafos 23-28.

1: Los inconvenientes *de* nuestras situación en la naturaleza sólo se remedian en sociedad; los afectos entre los sexos nos hacen conscientes de estos beneficios.

/ Las circunstancias de la justicia: las circunstancias subjetivas de la generosidad limitada *de* nuestro temperamento; las circunstancias objetivas de la inestabilidad de los bienes externos debido a la escasez imperante en la naturaleza.

11: El remedio, que no pueden proporcionar nuestras ideas no cultivadas de la moralidad, viene dado por el artificio o, mejor aún, por el juicio y el entendimiento, los cuales promueven convenciones mutuamente reconocidas como orientadas al interés común.

12-14 La tarea y las consecuencias de la justicia: una vez establecida la justicia, poco queda por hacer a favor de la armonía y la concordia; la avidez adopta la dirección adecuada hacia su autocontrol; y las reglas de la justicia son simples y obvias.

15-17: El estado *de* naturaleza como una edad *de* oro es una ficción taiil para mostrar que el origen de la justicia se halla en los inconve-nientes de nuestro egoísmo y en la escasez imperante en la nawraleza. La abundancia y la benevolencia habrían hecho prescindible a la justicia.

18-22: Últimas observaciones sobre cómo las reglas de justicia son esta_blecidas por los artificios de los hombres; se subrayan algunos puntos que confirman las observaciones previas; aunque un único acto de justicia es por sí mismo a menudo perjudicial para la sociedad, el esquema completo es esencial para ella y para el bienestar de todos sus miembros.

23-24: La segunda cuestión, por qué anexamos la idea de virtud a la jus. ticia: como la obligación natural a la justicia ya ha sido explicada, queda ahora por explicar la obligación moral; dos estadios de desarrollo, siendo así que el sentido de la justicia surge en el segundo de ellos.

25-27: Tres complementos al sentido de la justicia: los artificios de los políticos (que pueden fortalecerla pero no originarla); la educación en la familia; y nuestro interés en nuestra reputación, que es, por encima de todo, lo que nos toca más de cerca.

28: [redacted]*duni:* no hay nada parecido a la propiedad en un estado de naturaleza y por lo tanto, tampoco hay en dicho estado nada parecido a la justicia o la injusticia.

§4. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA

1. Habría que examinar muchos de los temas de esta sección, mas la escasez de tiempo sólo nos permite detenernos en algunos de ellos. Comentaré primero la idea de Hume de las circunstancias de la justicia, y a continuación, su idea de la convención. Pasaré entonces a su idea del mejor y más obvio esquema para determinar la propiedad; y finalmente, concluiré con los dos estadios del desarrollo que Hume distingue en el párrafo 24 (T:449-500), en el segundo de los cuales aparece el sentido *de* la justicia.

Las circunstancias de la justicia se discuten en dos lugares, en los párrafos 5-7 (T:486-488) y en el párrafo 16 (T:494-495). Aquí vernos que Hume, al defender que la moralidad es un hecho natural —no dejaré dr acentuarlo— trata *de* identificar las condiciones de nuestra situación la naturaleza que hacen que ciertas virtudes particulares sean útiles u necesarias para nosotros y para la sociedad, en este caso las virtudes 21-tificiales *de* la justicia y la fidelidad. Hume se centra en cómo surgen lit: virtudes y en qué tarea desempeñan en la vida humana, pues en esto i':1-dica su explicación.

En el párrafo 16 Hume lo expresa de manera perspicua: dice que la justicia surge de las convenciones humanas, cuya intención es remediar los inconvenientes derivados de nuestro «egoísmo y nuestra limitada generosidad», del hecho de que la posesión de los objetos externos pasa fácilmente de unas manos a otras, mediante el robo o la violencia, pongamos por caso, todo ello «unido a la escasez [de dichos objetos] en comparación con las necesidades y los deseos de los hombres». El problema de la propiedad es cómo hacer segura y estable la propiedad privada de estos objetos externos, pues pueden sernos arrebatados intactos y ser disfrutados por otros, cosa que no les ocurre a los bienes de la mente y el cuerpo.

-) Un rasgo notable de la teoría de Hume sobre las circunstancias de la justicia es que, aunque fija la vista en nuestro interés en la propiedad y en nuestra avidez por ella, no afirma la falsa doctrina del egoísmo de los individuos. De hecho, Hume dice que, aunque cada uno de nosotros se cuida más de sí mismo y, por este orden, de su familia y de sus amigos, el cuidado total que dedicamos a todos estos otros excede del cuidado que nos dedicamos a nosotros mismos. Más allá de cierto círculo, que puede ser bastante grande, apenas nos cuidamos ya, excepto en la medida en que se nos despierta la simpatía. Pero esta generosidad limitada, como la llama Hume, no nos capacita para la vida social: «Un afecto tan noble [acaba de hacernos el relato de los afectos de los padres por sus esposas e hijos], en vez de hacer a los hombres aptos para la gran sociedad, es casi tan contrario a ella como el más mezquino de los egoísmos» (T:487). (Para el sentido de «gran» véase el párrafo 24 en T:498-499.) También podríamos mencionar la autorreferencialidad colectiva de los grupos de todas clases, universidades e iglesias entre otros. Estos egoísmos pueden ser peores que los individuales cuando son potenciados por doctrinas religiosas y filosóficas. Hume es bastante realista a este respecto, y su teoría de las circunstancias de la justicia lo refleja.

5. LA IDEA DE CONVENCIÓN

1. Abordemos ahora el relevante asunto de la convención tratado en los muy importantes párrafos 9-11 (T:489-491), donde por primera vez se usa el término «convención» en esta sección. Aquí aprendemos que el remedio para los inconvenientes de las circunstancias de la justicia y de la parcialidad de nuestras ideas naturales y no cultivadas de la moralidad se encuentra no tanto en la naturaleza como en el artificio, «o, hablando con más propiedad, la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que hay de irregular e incómodo en los

afectos» (T:489). Una vez que adquirimos un compromiso con la sociedad y una vez que observamos que su principal disturbio nace de la inestabilidad en la posesión de los bienes externos, buscamos remedio dando las mismas garantías de seguridad a estos bienes que a las ventajas de la mente y el cuerpo. «No hay otra manera de hacer esto más que mediante una convención, aceptada por todos los miembros de la sociedad, por la que se confiere estabilidad a la posesión de esos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de lo que pudo adquirir gracias a la fortuna o a su industria» (T:489).

Esta convención básica no es contraria a nuestros intereses, o a los de nuestras familias y nuestros amigos. Sólo es contraria a sus tendencias impetuosas y temerarias o, podríamos decir, irracionales. Hume piensa que «no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante dicha convención, porque es por ese medio como se mantiene la sociedad, algo tan necesario para el bienestar y la subsistencia de los demás como de nosotros mismos» (T:489).

Si nos tomamos aquí a Hume al pie de la letra (y ¿por qué no?), lo que está sugiriendo es que la convención o el esquema de convenciones que describe es el mejor esquema: «No hay mejor modo de atender a ambos intereses», los nuestros y los de los demás. No pretende decir que sea el mejor esquema imaginable, ni mucho menos el mejor esquema en el caso de que los seres humanos y nuestra situación en la naturaleza hubieran sido diferentes. Lo que quiere decir es que ese esquema es el mejor en la práctica, aceptándonos a nosotros mismos tal como somos y aceptando nuestra situación en la naturaleza tal como es, sin llantos ni lamentos. Volveré después sobre esta idea del mejor esquema en la práctica, pues desempeña un papel en la explicación de por qué piensa Hume que debemos actuar justamente, aun cuando los actos justos, considerados aisladamente, van con frecuencia en detrimento de la sociedad.

2. En el párrafo 10 (T:490) expone muchos rasgos de las convenciones. Mencionaré los siguientes:

a) Una convención es una promesa, pues las propias promesas, sostiene Hume en la sección 5, surgen de las convenciones.

b) Una convención tiene dos aspectos (así interpreto yo a Hume). Uno es su contenido, que viene dado por la regla de la convención. Así, una convención comporta una regla. El otro aspecto es la conciencia compartida de un interés común, que todos los miembros de la sociedad se expresan mutuamente, y el reconocimiento de este interés común hace que todos regulen su conducta de acuerdo con la regla.

c) Pero seguimos la regla condicionalmente: dejamos a los demás en posesión de sus bienes siempre que los demás (y esto lo recalca Hume)

se comporten con nosotros del mismo modo. Una convención expresa una idea de reciprocidad.

d) Para que exista una convención (así entiendo yo a Hume), deben cumplirse tres condiciones: en primer lugar, este sentido compartido de un interés común es mutuamente (públicamente) expresado, con lo que la existencia de este interés común es del conocimiento público; en segundo lugar, la regla relevante está disponible y es también públicamente conocida; y, en tercer lugar, todos (o la mayoría) se adhieren a la regla, que produce así una apropiada regulación de la conducta. La última condición significa que, para que exista una convención (y no una mera posibilidad de convención), la regla debe ser seguida realmente.

e) Podemos hablar con propiedad de una convención o un acuerdo entre los miembros de la sociedad, porque, aunque no hay ni ha habido promesa alguna, sigue siendo cierto que, exactamente igual que en el caso *de* una promesa, realizamos cada una de nuestras acciones tomando como referencia las acciones que esperamos realicen los otros.

1") Así pues, la conducta en su conjunto es un caso de acciones realizadas en interdependencia mutua y sobre la base de expectativas compartidas, públicamente confirmadas. Se considera normativa a la convención por cuanto las violaciones de la misma son objetadas y criticadas, y por cuanto se espera de la parte infractora que acepte estas reprobaciones y los castigos correspondientes.

) Una convención no es menos convención porque haya sido establecida gradualmente y acaso haya sido violada con frecuencia en el pasado. Basta con que sea finalmente establecida y con que ahora se actúe de conformidad con ella del modo requerido.

h) Es deseable (aunque quizá no siempre posible) que las convenciones sean simples y obvias. Las convenciones que son obvias y simples se asimilarán con rapidez y se recordarán con facilidad. Es deseable también que su aplicación general esté libre de dudas e incertidumbre (T:502; 514; 526),

Curro ya dije, esta idea de convención es complicada. No estoy seguro de haberle hecho justicia a la concepción de Hume. Yo pienso que afirma todas estas cosas y algunas más, y que los párrafos 9-11, y de hecho toda la sección, se cuentan entre las partes más maravillosas del texto. Aquí, los sutiles y perspicaces poderes de su pensamiento se exhiben con agudeza y sucintamente. Hume hace aquí un resumen de una gran parte de la concepción de la justicia, que luego desarrollará en el párrafo 22 (T:497-498).

Ejemplos y observaciones suplementarias

Consideremos primero algunos ejemplos de convenciones de coordinación: estas convenciones gobiernan aquellas situaciones que no comportan conflicto alguno de intereses entre las partes. Lo importante es tener una convención que coordine lo que debemos hacer. Un buen ejemplo es el del lado de la carretera por el que debemos conducir; otro es el de quién tiene preferencia: ¿el coche que viene por la derecha o el que se acerca por la izquierda? En el primer caso, cualquier convención —conducir por la derecha o por la izquierda— es igualmente buena, pero debemos escoger una de las dos. El segundo ejemplo puede dar ventaja —el derecho de paso— a una cualquiera de las partes, ya que es mejor tener ese derecho de paso; pero las ventajas se irán compensando a medida que se sucedan las ocasiones, eliminando cualquier conflicto de intereses. A largo plazo, todos tienen las mismas probabilidades de salir beneficiados.

Esta consecuencia de la repetición de las ocasiones es de la máxima importancia: cuando hay ocasiones repetidas o similares (o, en el lenguaje de la teoría de los juegos, cuando hay un juego repetido o iterado), la situación es enteramente diferente a la de las ocasiones aisladas o únicas. Los ejemplos que Hume pone del oro y la plata como dinero y de las lenguas son de esta clase, como lo son la mayoría de las convenciones, si no todas, que le interesan. ¿Por qué hablamos nuestra lengua de la misma manera, incluso pronunciando los sonidos exactamente igual, si no es porque todos nosotros queremos hacernos entender, lo cual se consigue tanto mejor cuanto más exacta sea la coordinación de la gramática y el sonido?

Uno de los elementos del ejemplo de Hume de los hombres en la barca, con un remo cada uno, es que la convención es simple y obvia, y no requiere pensamiento alguno. La simplicidad y la obviedad —registradas en 11) de nuestro anterior listado— son rasgos deseables de las convenciones, que Hume acentúa.

Otra clase de convención surge una vez que lo que se llama juego del dilema del prisionero se repite indefinidamente. Un juego-DP tiene el tipo de matriz que se recoge abajo a la izquierda; obsérvese el contraste con los juegos de coordinación de la derecha.

5,5	-3,8
8,-3	0,0

-5,-5	0,0
0,0	-5,-5

o

5,5	0,0
0,0	-5,-5

Cuando no hay más que una jugada en el juego, los dos jugadores en juego-DP seleccionan la casilla inferior derecha y reciben O cada uno. Si de algún modo pudieran llegar a un acuerdo vinculante, cosa que no pueden hacer, el jugador 1 elegiría la primera fila y el jugador 2 la primera columna, con lo que cada uno recibiría 5. Pero en el caso del juego repetido, con alta probabilidad de que el juego continúe, quizás a perpetuidad, entonces, hablando en sentido práctico, la cooperación es posible y por lo común tiene lugar. Esto ocurre, claramente, porque los jugadores se forman expectativas y perciben la posibilidad de mayores ganancias en el futuro, si ambos eligen, respectivamente, la primera fila y la primera columna de forma indefinida.

Una estrategia obvia es toma-y-daca: el jugador 1, digamos, empieza con la primera fila y en cada jugada ulterior hace lo mismo que hizo el jugador 2 en la jugada previa. Si ambos jugadores siguen la estrategia toma-y-daca, entonces cooperan indefinidamente. Cuando la probabilidad *de* que el juego continúe es lo bastante alta, la amenaza implícita en el toma-y-daca asegurará la cooperación, pero otras muchas estrategias también lo hacen. Hay numerosas estrategias que impedirán que el jugador 2 utilice la segunda columna. De hecho, hay un teorema en la teoría de los juegos, conocido como el teorema folk, que dice que, en un juego-DP repetido, un jugador tiene un pago garantizado al menos tan grande como el que el jugador es capaz *de* obtener cuando todos los demás jugadores se oponen (aquí supongo un juego-DP de n-personas, donde j i puede ser 1). Ésta es una manera de ver cómo un juego repetido a lo largo del tiempo puede hacer posible la cooperación, incluso entre personas que sean egoístas o, como diría Hume con mayor realismo, que están motivadas por un altruismo limitado o una generosidad reducida.

Los casos por los que se interesa Hume son todos juegos repetidos de alguna clase, si hemos de hacer la comparación con la teoría de los juegos. De hecho, se ocupa de casos en los que el juego continúa de forma indefinida, prácticamente a perpetuidad. Además, hay muchísimos jugadores. Estos juegos son muy difíciles de manejar formalmente; problemas tales como el desarrollo de la confianza y de la reputación son cruciales pero difíciles de analizar. Hume confía en que la cooperación se desd follará; pues que así lo hace y llega a consolidarse sobre la base del ah ! uismo limitado y la generosidad reducida es precisamente su primer estadio del desarrollo de las convenciones de la justicia y las promesas. A estos motivos los denomina la obligación natural hacia la justicia (T:498; 522 y sig.). Hume es, en mi opinión, el primero en ver que en una pequeña sociedad la obligación natural basta para hacer que la gente honre las convenciones de la justicia. Así pues, tenemos el muy

importante rasgo adicional de las convenciones: que son autoejecutable y, por lo tanto, estables. Añadamos entonces lo siguiente:

> En una pequeña sociedad las convenciones *de* la justicia son autoejecutables y estables gracias a la obligación natural; *y* en una gran sociedad son similarmente autoejecutables y estables con el añadido del sentido de la justicia y el sentimiento moral.[3]

§6. LA JUSTICIA COMO MEJOR ESQUEMA DE CONVENCIONES

1. Antes dije que Hume asume que hay un esquema de convencione, que es el mejor en la práctica para determinar la propiedad, donde por mejor en la práctica entendía yo que quería decir, no que es el mejor imaginable, sino el mejor considerando a los seres humanos tal como son —parciales y pendencieros, prestos a la violencia y la impaciencia— y reconociendo con realismo que su situación está preñada de deseos que la escasez de la naturaleza jamás podrá colmar.

Hume discute un rasgo de este mejor sistema en la práctica en *el* párrafo 22 (T:497-498), a saber, que un único acto de justicia es con frecuencia contrario al interés de la sociedad. Esta discusión retorna el contraste que ha planteado en el párrafo 21 (T:496-497) entre cómo podríamos pensar que la justicia pudo ser establecida por medio del «interk público [perseguido] naturalmente» (considerado en la sección 1, párrafos 14-16 [T:482-483]) y cómo ha mostrado él que es realmente estable cida. Aquí dice que si se hubiera perseguido naturalmente el interés pú blico, los hombres «jamás habrían soñado con imponerse restricciones mutuas mediante esas reglas; y si persiguieran su propio interés sin precaución alguna, habrían caído de cabeza en toda suerte de injusticias y violencia. Estas reglas son, por consiguiente, artificiales y persiguen sH fin de un modo oblicuo e indirecto; tampoco es el interés, que da origen a ellas, de esa clase de intereses que pudieran ser perseguidos por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres» (T:496-497).

3. Para más información sobre este asunto, véase Robert Axeirod, *The Evolution of Cooperation,* Nueva York, Basic Books, 1984 (trad. cast.: *La evolución de la cooperación,* Madrid, Alianza, 1996); David Kreps, *A Course in Microeconomic Theory,* Princeton, Princeton University Press, 1990, cap. 14 (con la formulación y una prueba intuitiva (1,;i teorema folk, págs. 508 y sig.) (trad. cast.: *Curso de teoría microeconómica,* Aravaca, Me-Graw-Hill/Interamericana de España, 1994); David Lewis, *Convention,* Carnbri&e. Mass., Harvard University Press, 1969; y Robert Sugden, *The Econooiics of Rights, Cr,Y-peration, and Welfare,* Oxford, Basil Blackweil, 1986, quien en muchos puntos trata d2, sc guir lo que él mismo considera la concepción de Hume.

Hume observa que, aunque las convenciones de la justicia quedan esiablecidas por el interés, su conexión con éste es «algo singular».

> Un único acto de justicia es con frecuencia contrario al interés público; *y,* si hubiera de quedarse solo, sin que otros actos lo siguieran, podría ser, en sí mismo, muy perjudicial para la sociedad. Cuando un hombre de mérito, con una disposición caritativa, repone una gran fortuna a un avaro, o a un sedicioso fanático, ha actuado de forma justa y loable, pero el que sufre realmente es el público [...] Mas, por contrarios que puedan ser los actos aislados de justicia, bien al interés público bien al privado, es cierto [...] que el plan o esquema, considerado en su conjunto, es latamente favorable, o incluso absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. (T:497)

2. Vemos, pues, que lo que Hume considera justo es el plan o esquema en su conjunto. Pero ciertamente, podríamos replicar, algunos esquemas son mejores que otros, y desde luego el mejor esquema (asumiendo que lo haya y que exista) no calificará como justos los actos nocivos para la sociedad. Nos es dado pensar que Hume es demasiado pesimista respecto al mejor esquema en la práctica, y ciertamente no estamos dispuestos a creer que no pueda mejorarse el esquema, bastante conservador, que *de* hecho propone (donde ignora ampliamente el valor de la igualdad). Para ver a dónde apunta Hume, supongamos que existe realmente nuestro mejor esquema en la práctica. Seguirá habiendo, piensa Hume, actos aislados de justicia con desgraciadas consecuencias. Dice: «Es imposible separar el bien del mal. La propiedad debe ser estable, y debe ser fijada por reglas generales. Aunque en algún caso el público sufra las consecuencias, este mai momentáneo queda ampliamente compensado por el constante cumplimiento de la regla» (T:497).

Ésta es entonces la respuesta de Hume: incluso nuestro mejor esquema practicable, suponiendo que sea realmente factible, estará expuesto al mismo defecto. Esto se debe a que las leyes de la propiedad no pueden determinar la posesión y la transferencia de acuerdo con quién está mejor capacitado, en tal o cual momento, para usar este o aquel trozo de propiedad, como podrían recomendar las utilidades particulares del caso. Esto no conduce más que a un sinfín de desórdenes y disputas, y excita las parcialidades de los afectos naturales, que las reglas de la justicia están llamadas a contener. Véase lo que al respecto dice Hume en el párrafo 2 de la sección 3 (T:502).

3. Pero en lugar de profundizar en este tema, mencionaré aquí un contraste entre Hume y el obispo Butler, contraste que, como el anterior entre Hume y Grocio, Pufendorf y Locke, arroja luz sobre el deseo de Hume de mostrar que las virtudes y la moralidad son en general el resultado de nuestra naturaleza y del lugar que ocupamos en el mundo,

\ whenser explicadas en este sentido. A su *The Analogy of Religieu* *(ı Ⱨ 30),* Butler añadía un breve apéndice titulado «On the Nature of Vii - tue». En él sostenía, entre otras cosas, que muchos de nuestros juicios morales conscientes no parecen ser guiados por el principio del mejor balance de felicidad. Antes bien, nuestra conciencia, a la que Butler concede autoridad sobre nuestra naturaleza y capacidad para regularla, *es* tal que «condena la falsedad, la violencia gratuita, la injusticia, y aprueba la benevolencia hacia unos más que hacia otros, al margen de toda otra consideración, según que su conducta, con la mayor seguridad, incline la balanza hacia una mayor felicidad o una mayor miseria (sección 8)».[4]

De este modo cree Butler que Dios ha armado nuestra conciencia y que debemos actuar en consecuencia. Butler contempla la posibilidad puramente hipotética de que Dios pudiera seguir el principio de la mayor felicidad; pero, aun así, eso no cambia el hecho de que nuestra conciencia, tal como ha sido armada por Dios, debe ser nuestra guía. Hemo, de seguir a nuestra conciencia.

Hume no cuestiona los juicios morales de Butler propiamente dichos: acepta que la falsedad, la violencia gratuita y la injusticia son malas, y aprueba que no todos por igual merecen la benevolencia. Pero no quiere tener nada que ver con el trasfondo teológico de Butler. Hume quiere mostrar cómo surgen realmente nuestros juicios morales y cómo tienen coherencia e intención, dadas nuestra naturaleza y situación en el mundo. Su idea de que la virtud de la justicia especifica el mejor esquema practicable de propiedad es un ejemplo de su intento de hacer eso, y una razón para prestarle atención.

§7. Los dos estadios del desarrollo

1. Llegamos ahora a la segunda pregunta de Hume (párrafos 23-24 [T:498-500]): ¿por qué anexamos la idea de virtud al cumplimiento de las reglas de la justicia? Ha completado su respuesta a la primera pregunta —¿cómo son establecidas las reglas de la justicia a través de los artificios de los seres humanos?— con una revisión de algunos de los puntos principales al final del párrafo 22. Dice en el párrafo 18 (T:495) que ha mostrado que la justicia tiene su único origen en nuestro egoísmo y en nuestra reducida generosidad, junto con las escasas provisiones de la naturaleza para la satisfacción de nuestras necesidades. Para Hume esto es lo que explica «la obligación natural hacia la justicia, a saber, el interés». Queda por mostrar el fundamento de la obligación moral hacia la justicia, o del sentido de lo justo y lo injusto. Aunque esto no puede hacerse satisfactoriamente hasta la Parte III, Hume ofrece un breve esbozo en el párrafo 24.

4. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant,* 2, pág. 543.

Sobre este esbozo, dos observaciones. Primera, el desarrollo del sentido *de* la justicia se produce en dos estadios. El primer estadio, que ha ocupado a Hume hasta entonces, explica la obligación natural hacia la justicia. Los intereses que tenemos puestos en nosotros mismos, en nuestra familia y nuestros amigos y en nuestro círculo son por lo general considerados suficientes para inducirnos a adoptar las convenciones de la justicia. En una pequeña sociedad, el sentido mutuo del interés común es obvio, como inmediato es su reconocimiento público; las reglas de coordinación son claras y, aunque haya situaciones de dilema del prisionero, digamos que, vistas una a una, se repiten día tras día. Hablando en sentido práctico, la vida social se reproduce a perpetuidad, y la cooperación es segura y fiable. En una pequeña sociedad, antes de convertirse en una tribu o una nación, la obligación natural basta para sustentar las reglas de la justicia.

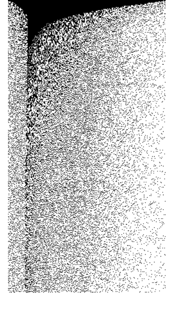
2. En la gran sociedad, sin embargo, nuestra obligación natural a menudo fracasa como motivación; podemos sentirnos tentados a hacer trampas cuando podemos salirnos con la nuestra, y podemos perder de vista nuestro interés en conservar las convenciones existentes. Pero, aun así, nunca dejamos de notar el daño que se nos hace cuando sufrimos la injusticia de los demás; y no importa lo distantes de nosotros que puedan estar estas personas: su injusticia nos sigue desagradando. Esto es debido a que la consideramos dañina para la sociedad y nociva para todo aquel afectado por las acciones de la parte culpable. Este desagrado ante la injusticia, dice Hume, surge de la simpatía. Para él, todo lo que en las acciones humanas causa desasosiego al escrutinio general se llama vicio, lo que causa satisfacción se llama virtud. Por fin ha encontrado, piensa Hume, la razón —la explicación— de por qué anexamos la idea de virtud al cumplimiento de las reglas de la justicia. Por tanto, resume así su conclusión: *«El interés en uno mismo es el motivo original para el establecimiento de la justicia, pero una simpatía hacia el interés público es la fuente de la* aprobación moral *que asiste a aquella virtud».*

Varios comentarios sobre lo anterior. El escrutinio general al que se oliere Hume aquí es un escrutinio que se hace desde el punto de vista del espectador juicioso, algo que somete a examen en III:iii:1. Discutiremos este punto de vista el último día. Lo importante aquí es que Hume cree haber encontrado una explicación al sentido *de* la justicia y a por qué adviene tras un largo desarrollo movido no literalmente por el auto-' nterés, como dice ocasionalmente, sino por nuestras reducidas genero-

sidades, nuestros afectos por la familia y los amigos, y otros lazos por el estilo. Estos lazos identifican los motivos originales que buscaba Hume en los párrafos 13-16 de la sección 1 (T:482-483), y que conducen al primer establecimiento *de* la justicia. Cuando preguntamos en qué difieren estos motivos de los naturales y directos que allí consideraba, la respuesta es que esos motivos no eran instruidos ni guiados por el artificio, es decir, por el juicio y el entendimiento, por el designio y la intención. En este estadio tosco y natural, los individuos carecían del trasfondo de experiencia en sociedad como para poder reconocer el mejor esquema de convenciones.

Otra observación es que el desasosiego causado por la simpatía que opera a través del punto de vista del espectador juicioso da lugar a la distinción moral entre lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto. De este modo aprendemos la diferencia entre estas ideas y podemos identificarlas en los casos particulares. Ésta es una tesis *episternológica* sobre cómo reconocemos las distinciones morales, sobre cómo somos capaces de usar los conceptos apropiados de un modo consistente y coherente y de lograr el acuerdo general entre ellos. Pero esto es adelantar acontecimientos.

Lo que hay que entender ahora es que esta tesis episternológica no es una tesis sobre motivación moral, es decir, no pretende ofrecer la mejor explicación del hecho de que nuestro conocimiento moral, o nuestras creencias, pueden influir en lo que hacemos, o de qué deseos nos llevan a hacer lo correcto o lo justo, o nos alejan de ello. A mi entender, lo que Hume hace en los párrafos 25-27 (T:500-501) es distinguir tres clases diferentes de motivos morales, o incentivos, Uno es el artificio de los políticos; otro es nuestra educación y crianza, y los muchos motivos que adquirimos en su trascurso; el último es el deseo de forjarnos un carácter, como dice Hume a veces, o una reputación, o de ser estimados y honrados por los demás. Nada podría sernos mas caro que eso, piensa Hume; y en una sociedad decente, el deseo de forjarse un carácter sustentaría firmemente nuestro sentido del deber y *de* la justicia.



HUME IV

LA CRÍTICA DEL INTUICIONISMO RACIONAL

. INTRODUCCIÓN

1. Hoy consideraremos los argumentos de Hume contra la doctrina :aionalista a la que se opone en y III:i:1. Como preparación para ello, dedicaré algún tiempo a exponer simplemente la doctrina tal como se encuentra en el volumen II del *Discourse on Natural Religion* de Samuel Clarke (presentado como las Conferencias Boyle de 1705 y publicado en 1706).` El intuicionismo racional es una importante concepción tradicional, y ésta es una buena ocasión para examinarla.

De un modo que intentaré explicar; el intuicionismo racional concibe el pensamiento moral como una forma de razón *teórica* en oposición a *práctica*. La doctrina de Kant, así como la de Hume, marca un agudo contraste con él. Hasta ahora he interpretado a Hume en el sentido de que pretende mostrar que la moralidad, y nuestra manera de practicarla, es la expresión *de* nuestra naturaleza, dado el lugar que ocupamos en el mundo y nuestra dependencia de la sociedad. Forma parte del fideísmo de la naturaleza de Hume el establecer que la moralidad es un fenómeno natural plenamente continuo con la psicología humana. También he dicho que la visión de Hume carece de una concepción de la razón práctica y que psicologiza la deliberación moral al apoyarse en las leyes de la asociación y de las emociones, y al invocar las fuerzas de los deseos y su influencia.' Por otro lado, Kant sí tiene una concepción de la razón práctica. Así, la doctrina de Clarke nos ayudará a comprender las doctrinas debatidas en este período y extenderá los contrastes significativos que ya tenemos a mano.

2. Aunque Hume no nombra a sus oponentes en el *Tratado,* sí menciona a Ralph Cudworth y Samuel Clarke en la *Investigación.* En una

1. Mis citas de Clarke son de Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant.*
2. Una doctrina moral que afirma la idea de la razón práctica puede oponerse a la vi-, de Hume por esta precisa razón, del mismo modo que Frege se opuso al psicologismo lógica. Por supuesto, esto no supone negar que haya una psicología de la moral sino decir que debe ser compatible con un papel apropiado desempeñado por la razón práctica.

nota a pie de página que empieza con una referencia a *Esprit des Lois* de Montesquieu, concede a Malebranche el mérito de haber sido el primero en proponer una teoría moral abstracta basada en ciertas relaciones. Dice Hume: «Este ilustre escritor [Montesquieu], sin embargo, expone una teoría diferente, y supone que todo derecho se basa en ciertas *rapports* o relaciones; lo que constituye un sistema que, en mi opinión, nunca se conciliará con la verdadera filosofía. El padre Malebranche [...] fue el primero en proponer esta teoría moral abstracta, que después adoptaron Cudworth, Clarke y otros; y, como excluye todo sentimiento y pretende basarlo todo en la razón, no ha carecido de seguidores en esta era filosófica» *(E:197n.)*.

En el resto de la nota, Hume defiende que su explicación de la justicia de las leyes civiles y las leyes de la propiedad es una clara refutación de esta concepción racionalista. Parece, pues, seguro contar a Cudworth y Clarke, así como a Grocio, Pufendorf y Locke, entre los representantes típicos de la concepción que Hume quiere rechazar.

§2. ALGUNAS DE LAS PRINCIPALES PROPUESTAS DE CLARKE

1. Lo primero que Clarke quiere decir es que hay ciertas relaciones, necesarias y eternas, entre las cosas, y a consecuencia de (o derivadas de) estas relaciones que ciertas acciones son *adecuadas* y otras no son adecuadas, según que, esas acciones sean *más* adecuadas que las otras acciones que podemos realizar en la situación en la que estamos inmersos. Tenemos así que:

a) De cada clase de cosa se dice que tiene una naturaleza (una esencia) que la caracteriza, la cual naturaleza puede conocerse mediante la razón; y que, en virtud de su naturaleza, las cosas mantienen ciertas relaciones.

b) A consecuencia de estas naturalezas que mantienen diversas relaciones en diferentes situaciones, se dan ciertas relaciones de adecuación, de tal modo que algunas acciones son *más* adecuadas que otras. Como ejemplo, dice Clarke: «Evidente e infinitamente más adecuado es que cualquier ser particular, inocente y bueno, sea colocado y preservado en situación cómoda y feliz por el supremo gobernante y disponedor de todas las cosas, que el que, sin falta o demérito por su parte, se le hiciera extremada, irremediable e infinitamente desgraciado» (Schneewind, 1:296). Dios mantiene tal relación con los seres humanos que, dadas la naturaleza de Dios como creador y la naturaleza de ellos como criaturas racionales subordinadas, es *más* adecuado, en consecuencia, que Dios sitúe al inocente de tal modo que sea feliz antes que infeliz.

2. A continuación, lo siguiente:

) La adecuación y la relación de «más adecuado que» son relacioilcs morales indefinibles, o como mucho sólo definibles las unas a partir de las otras. Deberíamos permitir que pudieran definirse mediante otros conceptos morales, tales como lo razonable. No son, sin embargo, definibles mediante conceptos no morales (no normativos).

Podemos pensar que la relación indefinible de «más adecuado que» viene especificada por pares ordenados de triples ordenados, con los agentes (caracterizados por ciertas naturalezas) en una situación *S* y con las diversas acciones de esos agentes en esa situación, de tal modo que se sigue que la acción A_1, digamos, es más adecuada que la acción B_1. A saber:

>([A], raci. .n, Sit S][B1, raci .n, Sit S]),

donde *A1* y B, son acciones que el agente, tiene a su disposición.

Que una acción sea más adecuada se considera algo necesario y conocido por la razón. La mayor adecuación es consecuencia de los hechos del caso. Por ejemplo, es imposible que, dada la naturaleza de Dios y de los seres humanos, y dada la relación de creador y criatura que mantienen, pudiera no ser más adecuado que Dios situase al inocente en posición de ser feliz más que infeliz. ¿Qué clase de necesidad o imposibilidad tiene Clarke en mente? Yo supongo que es una necesidad metafísica: la idea es que no es posible, dada la naturaleza de Dios (con las esencias de las cosas en la razón divina), que hubiera un mundo —un orden de cosas con sus esencias— tal que las consecuentes relaciones de adecuación Fueran compatibles con el hecho de que fuera más adecuado que Dios hiciese desgraciado al inocente. Nada de esto es muy claro, pues habría que explicar con más profundidad los conceptos aquí usados.

Obsérvese que, para Clarke, el concepto básico parece ser el de adecuación comparativa: esta clase de acción es más adecuada que esa clase de acción en cierta clase de situación. Por ejemplo, con seguridad que Dios haga al inocente más feliz es más adecuado que no que lo haga desgraciado. Menciono esto porque a menudo resulta más convincente la fórmula comparativa.

3. Clarke y Cudworth se propusieron argumentar en contra de la ;acepción según la cual los primeros principios de lo justo y lo injusto se fundan en la voluntad divina. En materia de doctrina filosófica, las esencias de las cosas reposan en la razón divina; de ahí que las relaciones de adecuación que son consecuencia de las esencias de las cosas y de las situaciones respondan a la voluntad divina. Como dice Clarke: «La

voluntad de Dios siempre y necesariamente se determina a sí misma a elegir sólo aquella acción que es agradable a la justicia, la equidad [.a] [según estabk,_ en estas relaciones]» (Schneewind, 1:295). En este punto, Cudworth *(1;717ado,* Lb. I, cap. III [Schneewind, 1:282 y sigs.]) argumen- con ra Descartes, mientras que Clarke dedica casi todo su tiempo a atacar a Hobbes (Schneewind, 1:297 y sig.). Sobre este trasfondo, los siguientes comentarios:

d) Las relaciones entre las naturalezas de las cosas, de las que derivan las relaciones de adecuación, son reconocidas por la razón de cualquier ser suficientemente racional, sea divino, angelical o humano.

Diremos así que la naturaleza de las cosas determina un orden inde pendiente y anterior de relaciones *de* lo justo y lo injusto, un orden conocido por la razón y con la autoridad de la voluntad divina y, por supuesto, de la humana. Este orden es independiente en el sentido de qu,, no depende de nuestro conocimiento del mismo, ni de nuestra voluntad: es anterior en el sentido *de* que es necesario e inmutable, eterno y universal. En particular, es independiente de la específica constitución de la naturaleza humana y de los especiales rasgos de nuestra psicología.

4. A continuación haré una breve digresión para llamar la atención sobre un contraste entre el intuicionismo racional y la escuela del sentido moral. Hutcheson se dio cuenta de que su doctrina del sentido moral implicaba la posibilidad de que el contenido de lo justo y lo injusto, tal como lo discierne dicho sentido, pudiera ser diferente al sentido de lo justo y lo injusto, tal como lo conoce la razón divina. Se abandonaba así la doctrina racionalista que afirma que ese contenido es el mismo para todos los seres racionales.' Dios implantó el sentido moral en nosotros, de tal modo que aprobarnos y desaprobamos las distintas acciones y so mos movidos a conducirnos en consonancia con ello. Pero las razones últimas de nuestra aprobación y desaprobación —o lo que es lo mismo, las razones por las que Dios dispuso nuestro sentido moral de tal modo que respondemos de determinadas formas *a* las acciones y a los rasgos del carácter— pueden basarse en principios diferentes de los principios expresados en nuestra aprobación y desaprobación. Hutcheson era renuente a considerar seriamente esta posibilidad.

Pero eso es precisamente lo que hace Hume, y va más allá: abandona enteramente la idea de un fundamento teológico de la moralidad y procede a tratar las virtudes, tanto naturales como artificiales, así como

3. En Hume III, sección 6, observábamos que Butier decía algo parecido en i<On Nature of Virtue».

nuestros sentimientos morales, como hechos naturales. No le importa en absoluto que nuestras creencias morales no sean peculiares. Trata nuestros juicios de aprobación y desaprobación moral como parte de la psicología humana, y observa las similitudes entre nuestra psicología y la de los animales (véase I:iii:16, II:ii:12). Por qué tenemos moralidad, ₉5₁-no la adquirirnos y cómo opera: éste es el tipo de cuestiones morales a las cuales aplica el método experimental de razonamiento. Con Hume estamos en un mundo completamente distinto.

5. Volvamos a los racionalistas. A fin de explicar o, quizá mejor, ilustrar cómo las relaciones de adecuación basadas en la naturaleza de las cosas pudiera ser conocida por la razón, tanto Cudworth como Clarke apelan a una analogía con las verdades de la aritmética y la geometría.

e) Los primeros principios de mayor y menor adecuación son conocidos por la razón del mismo modo que lo son las verdades sobre números y figuras geométricas: dichas verdades se toman por necesarias y evidentes por sí mismas, al menos en el caso de los axiomas, tales como el axioma según el cual el todo es mayor que sus partes.

> Que hay adecuación o encaje de ciertas circunstancias a ciertas personas, y falta de encaje de otras basada en la naturaleza de las cosas y en las aptitudes de las personas, y ello previamente a toda manifestación positiva [...] es tan manifiesto como que las propiedades que fluyen de las esencias de las diferentes figuras matemáticas tienen diferentes congruencias incongruencias entre sí, o que, en mecánica, ciertos pesos y potencias enen diferentes fuerzas y efectos los unos sobre los otros, de acuerdo con us diferentes distancias o sus diferentes posiciones y situaciones entre sí.
> Por ejemplo: que Dios es infinitamente superior a los hombres es tan claro como que la infinitud es más grande que un punto, o que la eternidad es más larga que un momento. Y tan adecuado es ciertamente que los hombres han de honrar y adorar, obedecer e imitar a Dios, como inadecuado sería que, por el contrario, se dedicaran en todas sus acciones a deshonrarlo y desobedecerlo. (Schneewind, 1:297 y sig.)

Podría ser un axioma de adecuación que es más adecuado hacer más bien en vez de menos. Hay que reconocer que esto es bastante trivial, mas Clarke parece decir que hay ciertos axiomas básicos de adecuación, de los que se pueden derivar otros principios. Pero no intenta esclarecer cuidadosamente cuáles son esos axiomas, y las derivaciones apenas se Jzan vagamente.

Es chocante que Clarke insista en lo siguiente:

f) Actuar de manera incorrecta es lo mismo que afirmar falsedades deliberadamente.

Es tan natural y (hablando moralmente) necesario que la voluntad esté determinada en cada acción por la razón *de* la cosa como natural y (hablando en términos absolutos) necesario es que el entendimiento se someta a la verdad demostrada. Y tan absurdo y censurable resulta confundir por negligencia lo a todas luces correcto e incorrecto E...] como absurdo y ridículo sería que un hombre, en materia de aritmética, creyera por ignorancia que el doble de dos no es igual a cuatro; o que sostuviera intencionada y obstinadamente, contra lo que su propio conocimiento le dice con claridad, que el todo no es igual a la suma de sus partes [...1

En una palabra, toda maldad intencionada *y* toda perversión de lo justo representa la misma insolencia y el mismo absurdo en cuestiones morales como que, en cosas naturales, un hombre pretendiera alterar las proporciones ciertas de los números, negar las relaciones y propiedades demostrables de las figuras matemáticas, hacer la luz oscuridad, y la oscuridad luz, o llamar dulce a lo amargo y amargo a lo dulce. (Schneewind, 1:300)

7. Antes dije que la doctrina de Clarke concibe el pensamiento moral como una forma de razón teórica, y no práctica. El análisis anterior da idea de por qué digo esto. Para empezar, la adecuación y la adecuación comparativa vienen determinadas por las esencias de las cosas y se derivan de esas esencias. Presumiblemente, estas cuestiones son conocidas por las razón teórica. Para continuar, se dice que actuar incorrectamente representa el mismo absurdo que afirmar intencionadamente una proposición falsa, o negarse a reconocer una proposición verdadera. El error moral se pone al mismo nivel que la negación, o el intento de negación, de las verdades matemáticas.

Finalmente, las esencias de las cosas y la adecuación consiguiente de las cosas bastan para determinar las obligaciones. Para Clarke, las obligaciones están separadas, y son independientes, de los mandatos divinos. Los mandatos divinos comportan ciertamente estas obligaciones pero no son necesarios para hacerlas obligaciones. En este sentido, los mandatos de Dios son secundarios.' Todo esto da a entender que el pensamiento moral se concibe como una forma de razón teórica.

4. Esto parece ser una novedad en Clarke y una ruptura con la tradición del derecho natural (que mencioné el primer día) tal como había sido legada por los escolásticos tardíos, Suárez y Vázquez, y continuada por Grocio, Pufendorf *y* Locke. Explicación: supongamos que nuestra razón nos informa de lo que es justo *e* injusto. Consideremos entonces la cuestión siguiente: ¿por qué es obligatorio hacer lo justo y no hacer lo injusto? A principios del siglo xvn, la respuesta habitual era ésta: lo justo y lo injusto dependen de la naturaleza (las esencias) de las cosas y de lo que es *conveniens* (adecuado) a su naturaleza, *y* no de los decretos de Dios. No obstante, la relevancia motivadora e inapelabilidad de una norma de justicia e injusticia depende esencialmente de que haya un mandato que expresa la voluntad de Dios ordenando que se haga lo justo y se evite lo injusto. En este punto,

Esto significa que, en opinión de Clarke, ha de entenderse que el acuerdo en el juicio moral tiene el mismo fundamento que el acuerdo en la aritmética o la geometría: el común reconocimiento de las verdades que caracterizan a un orden de objetos y sus relaciones, un orden anterior a, e independiente de, nuestro razonamiento práctico y nuestras concepciones de la persona y la sociedad que lo conforman. Volveré sobre este último extremo cuando lleguemos a Kant.

EL CONTENIDO DE LO JUSTO Y LO INJUSTO

1. Clarke considera que el contenido de los primeros principios concernientes a nuestras relaciones con otros seres humanos vienen dados por:

a) Un principio de equidad y un principio de benevolencia, formulados del modo siguiente: «Con respecto a nuestros semejantes, la regla de justicia es que, en particular, tratemos a otro hombre como podríamos razonablemente esperar que él, en circunstancias parejas, nos tratara a nosotros; y que, en general, nos esforcemos por promover, por una benevolencia universal, el bienestar y la felicidad de todos los hombres. La primera rama de esta regla es la equidad; la segunda, el amor» (Schneewind, 1:303). El primero, el principio de equidad, lo formula así: «Todo aquello que juzgo razonable o irrazonable si otro me lo hace a mí, lo declaro, por el mismo juicio, razonable o irrazonable si yo se lo hago a él, en situación pareja. Y negar esto, sea de palabra o de acción, es tanto como que un hombre dijera que, aunque dos más tres son cinco, cinco empero no es igual a dos más tres» (Schneewind, 1:304). Esto se matiza y explica cuidadosamente a continuación del modo siguiente:

Al considerar lo que es adecuado que tú le hagas a otro, siempre tienes en cuenta, no sólo cada circunstancia de la acción, sino también cada circunstancia en la que la persona difiere de ti; y al juzgar lo que tú desearías que el otro te hiciera a ti, si se transpusieran tus circunstancias, siempre consideras no lo que cualquier pasión irrazonable o interés privado te suscitara, sino lo que la razón imparcial dictara que has de desear. Por ejemplo: un magistrado, a fin de tratar con equidad a un criminal, no ha de considerar lo que el miedo o el amor a sí mismo pudiera, en el caso del criminal, llevarle a desear; sino lo que le obliga a reconocer la razón y el bien público que era adecuado y justo que él esperara. (Schneewind, 1:304)

Véase la instructiva discusión en John Finnis, *Natural Laut and Natural Rights,* Oxford, Oxford Unhersity Press, 1980, págs. 43 *y* sigs., que sigo aquí.

Mucho es lo que encierra esta proposición. Algo parecido aparece en «Common Sense Idea of Justice» (1702-1703),D y el imperativo categórico de Kant, según veremos, articula con considerable elaboración una idea análoga. Obsérvese también que, para Clarke, la razón imparcial nos informa de lo que debemos desear, lo cual supone una capacidad de ser movido por la razón de un modo que Hume rechaza. «La segunda rama de lo justo y lo injusto es la benevolencia universal, esto es: no sólo hacer lo que es meramente justo y correcto, en nuestro trato con otro hombre; sino también intentar constantemente promover en general, al máximo de nuestras fuerzas, el bienestar y la felicidad de todos los hombres» (Schneewind, I: 304).

2. Finalmente, dos observaciones ya evidentes:

h) Los primeros principios que nos obligan como seres humanos s: ,ti los *mismos* principios, tienen el mismo *contenido,* que los principios que obligan a *todos* los seres racionales, pues dichos seres conocen los mismos principios en virtud de las facultades de su razón. «Es harto evidente que la *misma* razón de las cosas, con respecto a la cual se determina a sí misma la voluntad de Dios, siempre y necesariamente, a actual en constante conformidad con las eternas reglas de la justicia [...] y la verdad, también ha de determinar constantemente las voluntades de todos los seres racionales subordinados a gobernar todas sus acciones mediante las *mismas* reglas» (Schneewind I: 299; las cursivas son mías).

Huelga decir que, al aplicar estos principios, debemos tener en cuenta las diferentes capacidades y habilidades de las diferentes clases de seres racionales, y considerar sus diferentes condiciones en el mundo y en la sociedad. Pero esto no afecta al argumento principal. Y última observación:

i) Nuestra conducta moral, si es realmente adecuada, es una *imitatio* en la medida en que ello está a nuestro alcance en cuanto criaturas.

Para concluir: hemos de actuar de acuerdo. con un orden de adecuación que descansa en la razón divina: un orden que dirige tanto la ■, aluntad de Dios corno nuestra voluntad. Este orden es dado a nuestra razón, y es el mismo para todos los seres racionales, aunque sus principies y su aplicación permiten ajustes para acomodarlo a nuestras particuk:-res capacidades y condición.

5. Patrick Riley (comp.), *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge, Cambridge 1'niversity Press, 1972, págs. 54 y sigs.

LA PSICOLOGÍA MORAL DEL INTUICIONISMO RACIONAL

1. Hasta ahora no he dicho nada de la psicología moral del intuicio-Rismo racional. A ello voy seguidamente. Clarke da dos tipos principales de explicación de por qué algunas personas no conocen los primeros principios, pese a ser correctos y evidentes por sí mismos:

j) Una es la extrema debilidad del intelecto; la otra es la corrupción del carácter o las perversas costumbres y hábitos, que pueden hacer que las personas duden de aquellos principios o los pongan en cuestión (Schneewind, 1:299).

Una tesis consecuente implícita es:

k) Cuando las facultades de los seres racionales (y creados) logran su normal cometido, siempre que no hayan sido corrompidas por pasiones obstinadas y malos hábitos, su psicología básica es tal que estos sepes sienten un deseo de actuar, ya no meramente de acuerdo con los principios de adecuación conocidos por su razón, sino a partir de ellos.

Subrayo este punto porque guarda relación con la oposición de Hume a los racionalistas. Éstos afirman que, dada nuestra naturaleza, la captación intelectual de los principios de adecuación —la captación en sí misma— origina ciertos deseos en nosotros de obrar según esos principios. Éste es el fundamento de la conciencia: no podemos obrar en contra de esos principios sin ser condenados por nosotros mismos. Repetidamente aparecen variantes de esta idea en la historia de la filosofía moral: Price y Sidgwick, Moore y Ross son algunos ejemplos. Inicialmente, no parece imposible que, si existen de hecho tales principios de adecuación, su reconocimiento no genere por sí mismo un deseo de actuar a partir de ellos. Puede parecer extraño que esto deba ser así, mas ¿por qué habría *de* ser imposible? Si esta psicología parece difícil de explicar, ¿por qué no podríamos decir que es simplemente un axioma de la psicología de los seres racionales (y creados)?

- 2. Eaumc sostiene que la sola razón nunca puede ser el motivo de acción alguna, y aquí por razón entiende Hurne la estricta razón. Pero ¿acaso niegan esto los racionalistas? Por un lado, su concepción de la razón es más amplia que la estricta razón de Hume y, por otro, los racionalistas mantuvieron la concepción (señalada más arriba) según la cual el conocimiento de ciertas verdades sobre las relaciones de adecuación genera un motivo (un deseo) de realizar la acción más adecuada. Antes vimos el amplio alcance que podían tener los efectos de la deliberación

sobre nuestras pasiones, incluso para el propio Hume. Así pues, ¿por qué habríamos de suponer que el conocimiento de la adecuación comparativa de las acciones no puede generar una motivación moralmente apropiada? A buen seguro, ésta es una psicología moral muy restringida, pero pienso que el ataque directo que lanza Hume contra ella en II:i:1 es menos certero que su propia concepción de la moralidad, plenamente desarrollada en II y III.

Por supuesto, Clarke reconoce que a menudo obramos contrariamente a lo que sabemos es lo correcto. Lo que dice es que siempre hay *alguna* inclinación que es excitada por ese conocimiento. Lo compara con el caso de la verdad de este modo: «Es tan natural y (hablando moralmente) necesario que la voluntad esté determinada en cada acción por la razón de la cosa y lo justo del caso, como natural y (hablando en términos absolutos) necesario es que el entendimiento se someta a la verdad demostrada» (Schneewind, 1:300). Clarke reconoce que el paralelismo no es exacto, ya que dice que no está en nuestro poder no dar nuestro asentimiento a la pura verdad especulativa, pero actuar de acuerdo con lo que es justo sí está dentro de nuestra libertad natural, y sin embargo podemos no hacerlo. Ahora bien, de no hacerlo, deben to, a menos que carezcamos de intelecto o que estemos completamente corrompidos o pervertidos, sentirnos condenados ante nuestra conciencia (Schneewind, 1:300). Añadamos, pues, lo siguiente:

l) Nuestra conciencia moral como seres racionales testifica el hecho de que el conocimiento de los primeros principios despierta por sí mismo en los seres racionales motivos para hacer lo que es apropiado, tal cual lo definen las conocidas relaciones de adecuación.

§5. LA CRÍTICA DE HUME AL INTUICIONISMO RACIONAL

1. Teniendo presente este análisis del intuicionismo racional, estamos preparados para acercarnos a la crítica que Hume le hace en Como ya he dicho, es aquí donde Hume monta su ataque más enérgico. Transcribo a continuación un esquema por párrafos de esta sección:

1: Introducción.
2-3: Planteamiento de la cuestión.
4-6: Planteamiento del argumento demoledor, como yo lo llamo.
7-10: Recordatorio de II:iii:3, párrafos 1-7 en apoyo de este argumento.
11-12: Nuevamente se invoca el párrafo 6 de II:iii:3.
13-14: Interludio desconcertante.

Contra Wollaston.
16: Conclusión del argumento demoledor

2. Este argumento es seguido por otro destinado a mostrar que la moralidad no puede ser demostrada por la razón:

17-20: Si la moralidad es demostrable, debe consistir en alguna relación moral derivable de las cuatro relaciones filosóficas.
21: Dicha relación moral debe satisfacer dos condiciones: la primera es que tiene correlatos tanto en la esfera mental como en la física. La segunda es que no sólo debe haber una conexión entre la relación moral y la voluntad, sino que la conexión debe ser además necesaria y causal, una cuestión de influencia psicológica. Ninguna relación satisface estas condiciones.
23: Sumario de los párrafos 18-22.
24-25: Las mismas afirmaciones respaldadas por los ejemplos del ingrato vástago de roble y de los animales incestuosos.
26: Tampoco consiste la moralidad en una cuestión de hecho.
27: Parece casi inconcebible que la relación *de* «debe» pudiera ser deducible del «es».

3. El argumento demoledor en los párrafos 4-6 (T:456-457), que aquí se desarrolla un poco más detalladamente, nos lo hemos encontrado ya. En su forma más simple, es como sigue:

La sola razón no puede movernos a la acción.
El conocimiento de la moralidad puede movernos a la acción.
Por consiguiente: las distinciones morales no son discernidas por la razón.

Antes de comentar acerca de cómo replicaría Clarke, recordemos la importante distinción que hicimos en la lección anterior (al final de §7) entre la cuestión *epistemológica* —cómo son conocidas y afirmadas las distinciones morales, ya sea mediante la razón o mediante alguna otra forma, digamos que mediante el sentido moral— y la cuestión sobre la *motivación* —cómo explicar mejor el hecho de que nuestro conocimiento moral y nuestras creencias influyen en lo que hacemos—. Hume acepta esta distinción cuando dice: «Una cosa es conocer la virtud, y otra conformar la voluntad a ella» (T:465).

La razón para hacer hincapié en esta distinción es que, como dije la última vez, la doctrina humeana del sentido moral aborda la cuestión epistemológica: está pensada para explicar cómo hacemos distinciones morales. La cuestión de qué deseos y motivos nos llevan a actuar sobre la base de nuestras creencias morales es otro asunto para él.

4. Para volver a Clarke: cómo podría él replicar al argumento de Hume queda claro a partir de nuestro esbozo *de* su psicología moral racional. Podría conceder que el mero conocimiento de la moralidad no basta por sí solo para motivarnos, pero ese conocimiento, dada nuestra naturaleza como seres racionales, genera en nosotros un deseo dependiente de principios, en mi terminología,[6] de actuar en consecuencia. En parte, esto es lo como significa ser creado a imagen *de* Dios. Al ser así creados, tenemos una predisposición básica a desear hacer lo que es justo, toda vez que nuestra razón logra su cometido y llegamos a conocer lo que es justo.

Creo que el argumento demoledor pretendido por Hume es impotente frente a esta réplica. Por cierto, la réplica de Clarke también es insatisfactoria. Aunque puede ser capaz de responder a la cuestión epistemológica en este nivel general, todavía tiene que responder a la cuestión motivacional de forma convincente, y ambas cuestiones deben responderse con una doctrina adecuada. No basta con decir que, dada nuestra naturaleza, el conocimiento de los principios de adecuación genera deseos de actuar en consecuencia.

Una explicación convincente dirá por qué los principios de adecuación, en vista de su contenido —lo que específicamente declaran ser justo e injusto, bueno y malo—, tienen el papel y la relevancia centrales que tienen en nuestra vida. Esta explicación debería desentrañar cómo se conectan estos principios con las necesidades de los seres humanos, con sus metas y propósitos; debería decir, por ejemplo, por qué la opresión la tiranía, el asesinato y la tortura, la injusticia y la degradación, y este tipo de cosas, son no ya males sino grandes males. De lo que Clarke ha dicho, no queda claro por qué las respuestas habrían de remitir en absoluto a la adecuación de las cosas; no dice cómo esas relaciones se conectan con nuestra psicología moral y con los fines fundamentales de la vida humana. Esto no quiere decir que no pudiera haberlo hecho. Con el primer argumento de Hume, pues, no parece haber una conclusión convincente a favor o en contra.

§6. EL SEGUNDO ARGUMENTO DE HUME: LA MORALIDAD NO DEMOSTRABLE

1. Esto nos trae al segundo argumento de Hume (en los párrafos 1.8-25 [T:463-468]), que sí tiene cierta fuerza, pues reta al intuicionista racional a que especifique la relación de adecuación de tal modo que sea coherente con nuestras convicciones morales y sea una parte operativa,

6. Véase Hume II, sección 5, párrafo 3.

no ociosa, de una explicación plausible de la motivación moral. Para que sea una parte operativa semejante, la relación de adecuación misma ha *de* desempeñar un papel. Hume piensa que la relación de adecuación no, puede especificarse.

Su argumento en los párrafos 18-19 (T:463-464) es que la moralidad no puede ser demostrada a partir de las cuatro relaciones filosóficas que proporcionan la base del razonamiento demostrativo: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad y número. Una vez más, el argumento de Hume apunta demasiado alto. Clarke afirma que ciertos principios de adecuación son evidentes por sí mismos y sirven de axiomas a partir de los cuales pueden derivarse otros principios de adecuación. Él consideraría que su doctrina muestra la incorrección de la estrecha concepción humeana de la razón demostrativa. Hume no puede rechazar sin más la réplica de Clarke.

2. Así, en los párrafos 20-22 (T:464-466), Hume reta al intuicionista a que especifique la relación de adecuación sujeta a dos condiciones esenciales. La primera es que relacione a la vez los actos de la mente y los objetos externos, y no sólo los actos de la mente, o sólo los objetos externos. La relación debe establecerse entre elementos de ambas esferas. Hume considera improbable que exista una relación apropiada que cumpla esta condición.

La segunda condición esencial que Hume piensa que no puede satisfacer la relación de adecuación la propone en el párrafo 22. Aquí dice, sobre la doctrina que está rechazando: «No solamente se supone que, siendo eternas e inmutables, estas relaciones [de adecuación] son las mismas al ser consideradas por cualquier criatura racional, sino que también se supone que sus *efectos* son necesariamente los mismos; y de aquí se concluye que esas relaciones no sólo no tienen menos influencia, sino que su influencia es más bien mayor en la dirección de la voluntad de la divinidad que en el gobierno de lo racional y virtuoso de nuestra propia especie. Estos dos extremos son evidentemente distintos. Una cosa es conocer la virtud, y otra conformar la voluntad a ella». Continúa diciendo que, si hay que mostrar que la adecuación de las cosas expresa leyes eternas «obligatorias para toda mente racional [...] debemos también señalar la conexión entre la relación y la voluntad; y [...] probar que esta relación es de tal modo necesaria que debe manifestarse y ejercer su influencia en toda mente bien dispuesta».

Hume cree que la explicación de la conexión causal que ha ofrecido anteriormente en el *Tratado, Iaii,* es suficiente para mostrar que no puede aportarse la prueba de la necesidad de dicha conexión. Lo revelador aquí es que Hume está hablando de influencia psicológica o motivacional. Él piensa que es simplemente un hecho de la naturaleza humana,

refrendado por toda su teoría moral, el que no haya semejante influencia causal general y, ciertamente, ninguna conexión causal necesaria en absoluto. Mas parece claro que Clarke no está hablando de influencia causal, o proponiendo una ley causal necesaria. En su opinión, la adecuación de las cosas es conocida por la razón teórica (en el sentido explicado anteriormente) y proporciona las bases normativas correctas para el juicio moral sobre las acciones. Las ideas básicas que usa Humt son diferentes a las de Clarke, y no hay un punto de encuentro intelectual entre ellos.

3. El párrafo final, el 27 (T:469-470), está sujeto a dos interpretaciones. Durante muchos años, la más común ha consistido en ver aquí formulada la llamada ley de Hume, a saber: el principio del razonamiento moral (o normativo), según el cual, para alcanzar una conclusión moral (o normativa), debe haber al menos una premisa moral (o normativa). Asumiendo que los conceptos morales (o normativos) no son reducibles a conceptos no morales (o no normativos), esta ley es correcta. Podemos llamarla, si así lo deseamos, la ley de Hume, pero no es, en mi opinión, lo que Hume pretendía decir.

Para una sólida interpretación textual de lo que Hume pretendía, deberíamos considerar el párrafo como el colofón del largo argumento contra Clarke, y volver la vista hacia lo que ha venido argumentando en los párrafos más inmediatamente precedentes. A este fin, parecen especialmente importantes los párrafos 22 (T:465-466) y 26 (T:468-469), en especial el último. En el párrafo 26, Hume dice que la moralidad no es una cuestión de hecho que descubre el entendimiento. Escribe: «Nunca podréis descubrirlo [el vicio] hasta que dirijáis la reflexión hacia vuestro propio pecho, y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho. Pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. Así que, cuando reputáis de viciosos una acción o un carácter, no queréis decir otra cosa que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos» *(T:468-469).*

Fijándonos en este texto, y en otros semejantes, es así como interpretamos el último párrafo. Lo que Hume quiere decir es que usamo- «debe» y «no debe» en conexión con nuestros juicios de aprobación N censura, siendo así que estos juicios se hacen (cuando se hacen de forma apropiada) desde el punto de vista del espectador juicioso (que analizaremos la próxima vez). Ahora bien, estos juicios expresan un sentimiento de censura, digamos, al contemplar una determinada cuestión de hecho. No obstante, Hume sostuvo (en el párrafo 22) que no hay una ley demostrativa o normativa que conecte el sentimiento de censura, expresado por un «no debe», con la cuestión de hecho. De este modo, el «debe» no se sigue del «es». Así entendido, el último párrafo no caracteriza al razonamiento moral o normativo en general, sino que es, más bien, una consecuencia de la particular concepción humeana de los juicios morales y *de* cómo encajan en su doctrina considerada en su conjunto. El próximo día nos detendremos en su concepción de estos juicios.

He presentado la concepción de Clarke sin apenas ningún comentario crítico. Pero señalaré aquí dos puntos de dificultad sobre los que volveremos más tarde cuando consideremos la idea kantiana de la razón práctica. Uno es la idea de que obrar injustamente es tanto como negar las verdades sobre los números: ¡a buen seguro, la tiranía y la opresión nada tienen que ver con eso! El otro es su aparente incapacidad para ofrecer una explicación convincente de cómo la adecuación de las cosas se conecta con las exigencias de la vida social, con los fines y propósitos últimos de la vida humana y con nuestra psicología moral en general.

HUME V

EL ESPECTADOR JUICIOSO

. INTRODUCCIÓN

1. Voy ahora a nuestro último tema: la idea de Hume del *espectador juicioso* y el papel que éste desempeña en su explicación de los juicios morales. (Uso el término de Hume «espectador juicioso» [T:581] y no el *de* «espectador imparcial», pues este último es el que usa Adam Smith para una idea un tanto diferente.) Al discutir este tema, plantearé una vez más la cuestión *de* si Hume tiene una concepción de la razón práctica, y consideraré cómo el texto puede decidir esto en uno u otro sentido. Ahora bien, decir que Hume carece de dicha concepción no pretende ser una crítica, aunque bien puede ser un defecto. Nuestro propósito es entender a Hume en sus propios términos. Menciono esta cuestión para marcar el contraste con Kant, quien creo que tiene claramente una concepción de la razón práctica.

2. Las principales partes de la sección I de III:iii por párrafos son las siguientes:

1-5: Introducción y sumario de las partes relevantes precedentes.
6-13: Formulación preliminar de la idea principal: que la simpatía es la base de las distinciones morales, y un sumario de las anteriores concepciones relevantes de la simpatía (véase especialmente T:316-320).
14-18: La primera objeción en virtud de la variabilidad de la simpatía: es introducida la idea del espectador juicioso.
19-22: La segunda objeción: ¿cómo es que la virtud en harapos sigue siendo virtud? Rasgos especiales de la imaginación.
23: Sumario de las respuestas a las dos objeciones: se distinguen las cuestiones epistemológicas y las motivacionales.
24-29: Clasificación de las virtudes en cuatro clases; se acentúa el papel de la simpatía.
30-31: Sumario de la hipótesis sobre el fundamento de las distinciones morales: el papel del espectador juicioso.

En mis comentarios me guía la idea de que la intención de Hume es explicar y encontrarle un lugar a la moral como un fenómeno natural dentro de su ciencia de la naturaleza humana. El *Tratado* es un ensayo de epistemología naturalizada (haciendo nuestra la conocida noción de Quine) y de moralidad psicologizada. El que seamos capaces de adoptar el punto de vista del espectador juicioso es un rasgo central de la vida humana, que debe ser explicado mediante los principios psicológicos que Hume ha establecido en los libros I y II. El libro III es una aplicación y elaboración de gran parte de lo que ha expuesto previamente.

§2. LA CONCEPCIÓN HUMEANA DE LA SIMPATÍA

1. La simpatía se analiza en §11 de la parte II del libro III (T:316-320) y es resumida después en el párrafo 7 de III:iii.1 (T:575 y sig.). La concepción de la simpatía nos muestra la seriedad con que Hume intenta sentar las bases de su concepción moral en una ciencia de la naturaleza humana. Un sentimiento tan básico para el hecho natural de la moralidad exigía una fundamentación en su teoría de las pasiones. A continuación presento un mero esquema:

En primer lugar, presenciamos, digamos, ciertos signos en la convet - sación, en el rostro y en el comportamiento de los otros que, sobre la base de nuestra experiencia, despiertan en nosotros la idea del sentimiento o emoción que suponemos (o inferimos) están experimentando. La explicación de que surja esta idea en nosotros se encuentra en la pasada asociación de estas ideas en nuestra experiencia: previamente en nuestras vidas, ciertos sentimientos y emociones nos han hecho comportarnos regularmente como ahora vemos comportarse a los otros.

En segundo lugar, la idea del sentimiento que les suponemos a los otros es entonces convertida en una intensa impresión de dicho sentimiento, en virtud de la impresión, siempre presente, de nuestro yo en nuestra conciencia. De hecho, esta impresión de nuestro yo es tan intensa que nada puede superarla en vivacidad e intensidad.

De esta forma, la vivacidad con que concebimos a otras personas depende de lo estrecha que sea su relación con nuestro propio yo, de lo similar que sea nuestra concepción de ellas a nuestra concepción de nuestro yo.

Obsérvese aquí que no discernimos directamente los estados mentales de los demás. Es siempre una cuestión de inferencia a partir de su comportamiento y de sus acciones externas. Dice Hume: «Ninguna pasión ajena se descubre inmediatamente a la mente. Sólo somos sensibles

a sus causas o efectos. De *éstas* inferimos las pasiones y son *éstas,* en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía» (T:576). **Final**mente, el grado de similitud que nos reconocemos con los demás aumenta reconocemos que sus deseos, pasiones e inclinaciones se parecen a los nuestros y que sus peculiares maneras y su cultura y lenguaje son similares a los nuestros. También aumenta con el grado de proximidad que tenemos con ellos: a través, por ejemplo, de los lazos familiares, de los vínculos de familiaridad y amistad, etc.

Cuando todos estos aspectos operan conjuntamente, nuestra impresión del propio yo, siempre presente y supremamente intensa, convierte nuestra idea de las pasiones ajenas en una impresión de reflexión. Esa intensa impresión del yo transmite suficiente energía a la idea de la pasión aiona como para elevarla a pasión propia.

2. Dejo de lado, pues no necesita comentario, la semejanza entre esta concepción de la simpatía y la explicación de la conexión causal en I:iii. Apuntaré en cambio dos peculiaridades sobre ello. En primer lugar, no es una concepción de la simpatía tal como la entendemos normalmente, sino más bien de lo que podríamos llamar el sentimiento transmitido. Explica la simpatía como un tipo de contagio, o incluso de infección, que tomamos de otros como si se tratara de una especie de resonancia de nuestra naturaleza en la suya. Esto se desprende de lo que dice Hume más tarde en el párrafo 7 (T:575 y sig.): «Podemos comenzar examinando de nuevo la naturaleza y fuerza de la simpatía. Las mentes de los hombres son similares en cuanto a sentimientos y operaciones, y ninguna puede ser accionada por afecto alguno al que los otros no sean, en algún grado, sensibles. Así como las cuerdas entrelazadas se comunican el movimiento de una a otra, así pasan fácilmente de una persona a otra todos los afectos, engendrando los correspondientes movimientos en cada criatura humana».

Según Hume, parecería que cuando por simpatía nos hacemos una idea del sentimiento *de* otra persona, esa misma idea cobra vida hasta convertirse en el mismo sentimiento en nosotros. Pero, en realidad, cuando simpatizamos con alguien que, por ejemplo, está enfermo, no tenemos el mismo sentimiento que esa persona tiene. Si alguien se siente humillado por los estragos que ha causado la enfermedad en su aspecto, dejándole débil y abatido, lo sentimos por él, ciertamente, pero no nos sentimos humillados. Su estado puede suscitar en nosotros un deseo de confortarlo y ayudarlo, pero esta clase de deseo no es lo que describe Hume. Lo que él describe es un sentimiento transmitido. Se nos concibe así como seres pasivos que no se sienten movidos a hacer nada que promueva el bien de otro, como en el caso de la simpatía propiamente dicha.

3. Menciono brevemente una segunda cuestión. ¿Cómo hemos de interpretar la mención de Hume de la impresión o concepción del yo, de la que dice que está siempre íntimamente presente en el más alto grado de vivacidad (T:317)? Es esta impresión o concepción —Hume usa ambos términos— la que da a la idea del sentimiento ajeno la intensidad de una impresión.

Ahora bien, esta impresión del yo no puede ser una simple impresión, puesto que Hume dice en I:vi:4 que no hay tal impresión. Podríamos conjeturar, como hace Kemp Smith, que II es anterior a I, y que Hume es simplemente inconsistente. Pero intentemos evitar decir eso. Supondremos, antes bien, que el sentido preferido por Hume puede ser la concepción que usó en II en conexión con el orgullo. Allí dice (T:277): «Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntimas». Y más adelante «esa sucesión conectada de percepciones que llamamos nuestro *yo*». Y dice también (T:340): «Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es nada. Ésta es la razón por la que volvemos nuestra mirada a los objetos externos y nos resulta natural examinar con la mayor atención lo contiguo o semejante a nosotros mismos».

Para nuestros limitados propósitos aquí, quizá sea mejor decir que Hume concibe el yo corno esa sucesión conectada de percepciones de la que tenernos una memoria y conciencia íntimas, cuya viveza se mantiene dirigiendo nuestra atención hacia las personas que se nos asemejan a las cosas que nos pertenecen.

4. Otras dos observaciones más sobre la concepción humeana de simpatía:

Una es que su concepción acentúa la *parcialidad* de la simpatía: simpatizamos más con aquellos que son como nosotros, próximos a nosotros, similares a nosotros en cultura y lenguaje. No se ha de confundir la simpatía con el amor a la humanidad en cuanto tal —no hay tal cosa—; además, se extiende más allá de nuestra especie, pues simpatizamos con los animales (T:481).

La otra observación es que la parcialidad de la simpatía muestra el papel crucial del punto de vista del espectador juicioso en punto a corregirla. Para que este punto de vista sirva como base del juicio moral, debe desempeñar una parte fundamental alguna forma de razón, que trabaje en colaboración con la imaginación. De hecho, insistiré en la cuestión de hasta qué punto, hablando con rigor, es en absoluto necesaria la simpatía, en el sentido de Hume o en el nuestro.

§3. LA PRIMERA OBJECIÓN: LA IDEA DEL ESPECTADOR JUICIOSO

1. Vayamos ahora a los párrafos 14-18 (T:580-584), donde Hume discute la primera de las dos objeciones a su idea de que la simpatía es la base de las distinciones morales. Es al replicar cuando introduce el punto de vista del espectador juicioso. La objeción es que nuestras simpatías reales no son sólo altamente variables sino, como acabamos de observar, altamente parciales y ampliamente influidas por nuestras afinidades con las personas cercanas a nosotros en el espacio y el tiempo, y similares a nosotros en lenguaje y cultura, en intereses compartidos y en lazos familiares. Fuera de un pequeño círculo de familia y amigos, no es probable que compartamos los mismos intereses con nadie más.

Sin embargo, sí coincidimos más o menos en nuestros juicios morales. Este acuerdo general lo acepta Hume como un hecho: no hay que dudar de él sino más bien explicarlo mediante los principios psicológicos de su ciencia de la naturaleza humana. Hoy estamos menos seguros de este acuerdo: a menudo parece algo que hay que alcanzar. Y, aun así, podemos pensar que sólo merece ser alcanzado en las cuestiones más esenciales.

2. Para empezar, Hume explica nuestro acuerdo diciendo que nuestros juicios morales expresan los juicios que *emitiríamos* si *adoptáramos el* punto de vista del espectador juicioso. Este punto de vista se caracteriza de tal modo que, cuando lo asumimos, nuestros juicios morales se equiparan. Nuestro acuerdo en el juicio se explica una vez que hemos entendido dos cosas:

Primera, qué propiedades del punto de vista del espectador juicioso ponen de acuerdo a nuestros juicios, y cómo lo hacen.

Segunda, qué nos motiva a asumir ese punto de vista en primera instancia y a dejarnos guiar por sus juicios. Obviamente, de nada serviría ese punto de vista si no nos sintiéramos movidos a asumirlo —excepto cuando tal vez nos apeteciera— o no tuviéramos inclinación alguna a dejarnos guiar por el juicio emitido. No deja de ser curioso, podría decir alguien: ¡de modo que nuestros juicios morales estarían de acuerdo si viéramos las cosas como espectadores juiciosos! Pero como no somos espectadores así, ¿por qué habríamos de juzgar como ellos y obrar en consecuencia? Éste es un tipo familiar de objeción.

3. Al introducir las propiedades del punto de vista del espectador juicioso, Hume repite que nuestra situación con respecto a las personas y las cosas está en continua fluctuación y cada uno de nosotros tiene, dadas sus parciales afinidades, una posición distintiva con respecto a los

demás. Resulta, pues, imposible mantener una discusión razonable con alguna esperanza de llegar a un acuerdo si cada cual insiste en considerar las cuestiones sólo tal como se le muestran desde su punto de vista personal. Dice Hume: «Por tanto, para evitar esas continuas contradicciones y poder llegar a un juicio más estable sobre las cosas, nos decidimos por ciertos puntos de vista estables y generales; y siempre nos colocamos en ellos con el pensamiento, cualquiera que sea nuestra situación presente» *(T:581* y sig.).

Hume compara los juicios morales con los estéticos, a los que también hemos de corregir. Dice Hume (T:582): «De modo análogo, la belleza externa se determina sólo por el placer; y, evidentemente, un hermoso rostro no puede darnos tanto placer cuando lo contemplamos a una distancia de veinte pasos como cuando está más cerca. Sin embargo, no decimos por ello que nos parece menos hermoso, pues sabemos el efecto que tendrá en esa posición, y mediante esa reflexión corregimos su apariencia momentánea». En el siguiente párrafo añade: «Correcciones similares son comunes con respecto a todos los sentidos: de hecho, sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje, o comunicarnos mutuamente nuestros sentimientos, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no pasáramos por alto nuestra situación presente,.

Con estas observaciones, Hume da a entender que ocurre lo mismo con los juicios morales: también ellos pueden basarse no sólo en los sentimientos morales que *de hecho* tenemos (adoptando realmente el punto de vista del espectador juicioso), sino *también* en los sentimientos que *sabemos* que *tendríamos* si *hubiéramos* de adoptar dicho punto de vista. En la vida cotidiana, pues, podemos usar nuestro conocimiento implícito de cómo juzgaría un espectador juicioso propiamente dicho.

4. De este modo debemos decidirnos por algún punto de vista estable y general que nos lleve al acuerdo en el juicio. Para hacerlo, este punto de vista debe satisfacer; por supuesto, ciertas condiciones, las más importantes de las cuales parecen ser las siguientes.

Primera: ese punto de vista debe especificarse de tal forma que ponga en funcionamiento *al menos un* sentimiento (o pasión) común a todas las personas (normales), porque de otro modo seríamos indiferentes desde ese punto de vista, y no haríamos ninguna distinción moral en absoluto, pues éstas no pueden descubrirse o hacerse sólo con la razón.

Segunda: ese punto de vista, por otro lado, no debe poner en funcionamiento dos o más pasiones, porque estas pasiones podrían entrar en conflicto, lo que entonces podría llevar a las personas a expresar juicios contrarios o vacilantes. No hay nada en nuestra psicología que garantice la armonía entre las diferentes pasiones desde ese punto de vista.

Tercera: el sentimiento particular puesto en funcionamiento debe ser que *todo el que* adopta el punto de vista del espectador juicioso es llevado a expresar el *mismo* juicio sobre las cualidades del carácter y la adecuación de las acciones que se consideran.

Cuarta: para que quede satisfecha la condición anterior, ese sentimiento particular debe tener un alcance global, es decir, debe ser un sentimiento atento al bien o al mal de todas las personas, dondequiera que estén en el espacio y en el tiempo. De otro modo, el punto de vista del espectador juicioso no lograría poner de acuerdo los juicios de todos: nuestros juicios actuales con los de los antiguos romanos, o nuestros juicios como escoceses con los *de* los chinos. Esto es necesario para asegurar que César y Bruto cuentan con nuestra aprobación o desaprobación por las mismas razones que daban los romanos. Tal como exige la condición, ese sentimiento debe tomar en cuenta el bien y el mal de cada

Quinta y última: a fin de alcanzar el acuerdo en el juicio, el punto de vista del espectador juicioso debe incluir una directriz que especifique el criterio por el cual hemos de valorar las acciones y las cualidades del carácter examinadas. Este criterio debe aprobar o desaprobar aquellas acciones y cualidades de acuerdo a cómo afectan a las personas que, en su vida diaria y en sus asuntos comunes, se asocian con la gente que posee estas cualidades y que realizan estas acciones.

> Liberados así de nuestra primera condición [la de la vida cotidiana], por ningún otro medio podemos luego arreglárnoslas tan convenientemente más que por la simpatía hacia aquellos que tienen algún trato con la persona que estamos considerando. (T:583)

> Por consiguiente, alabamos o censuramos a una persona por la influencia que su carácter y sus cualidades tienen sobre aquellos que mantienen relación con ella. (T:582)

Interpreto, pues, a Hume en el sentido de que el único mecanismo psicológico que puede explicar nuestro acuerdo en el juicio moral es el de la simpatía, que el punto de vista del espectador juicioso pone en funcionamiento y ajusta. Ninguna otra pasión de nuestra constitución tiene las propiedades necesarias para dar origen a nuestros sentimientos morales ni para asegurar el acuerdo general entre las personas dispersas en el espacio y en el tiempo, y que habitan en sociedades diferentes con culturas diferentes. Aunque es concebible que pudiéramos ser fríamente indiferentes desde ese punto de vista, Hume supone que, aunque nuestras pasiones directas e indirectas están en realidad latentes, el mecanismo de la simpatía siempre está operativo y tiene un alcance global. Al igual

que el apetito general del bien está atento a nuestros propios bien v «aunque éstos se conciban como una mera idea y [...j se considere u lie existen en un tiempo futuro» (T:438), asimismo simpatizamos por naturaleza con el bien y el mal de todos, por distantes que estén en el espacio y en el tiempo. El apetito general del bien conecta los intereses de nuestro yo desde el presente hasta el futuro, mientras que la simpatía, transmutada por el punto de vista del espectador juicioso, despierta en nosotros una preocupación imparcial por los intereses de las personas dondequiera que se hallen. Transmutada de este modo, la simpatía, junto con el apetito general del bien, establece líneas *de* juicio que pueden mantener unido el mundo social.

§4. LA SEGUNDA OBJECIÓN: LA VIRTUD EN HARAPOS SIGUE SIENDO VIRTUD

1. En los párrafos 19-22 (T:584-586), que se resumen en el párrafo 23 (T:586-587), Hume aborda la segunda aparente objeción a su idea de que la simpatía es el fundamento de las distinciones morales. El problema es el siguiente: consideramos virtuosas a las personas que poseen las cualidades de tal modo adecuadas que les resultan inmediatamente agradables a ellas mismas o a otras personas, o bien son útiles a los demás o a ellas mismas. Y nos formamos este juicio aun cuando la desgracia —ser injustamente encarcelado en una mazmorra— o la falta de oportunidad impidan que estas cualidades produzcan *de hecho* los resultados beneficiosos que producirían en circunstancias normales. Dice Hume (T:584 y sig.): «Aun en harapos, la virtud sigue siendo virtud. [.e] [C]uando un objeto es apropiado en todas sus partes para alcanzar un fin agradable, nos produce naturalmente placer y es considerado bello, aun cuando carezca de algunas circunstancias externas que lo harían absolutamente eficaz. Es suficiente con que todos los elementos necesarios se hallen en el objeto mismo. [...] El hombre cuyos miembros y figura prometan vigor y actividad será considerado apuesto, aun cuando esté condenado a prisión perpetua».

Esta característica de nuestros juicios morales es un problema para Hume. El mecanismo de la simpatía (tal como se explica en T:316-320) es un mecanismo de sentimiento transmitido, un tipo de difusión o contagio, que pasa de una persona a otra (T:576, 605). ¿Cómo podemos entonces explicar que tengamos estima a personas cuyo carácter no produce ningún resultado beneficioso real? Aquí no hay bien o mal con el que simpatizar.

La respuesta de Hume consiste en apelar a un rasgo especial de nuestra imaginación:

> A la imaginación le pertenece un conjunto de pasiones de las que dependen en gran medida nuestros sentimientos hacia la belleza. Estas pasiones son movidas por grados *de* vivacidad y vigor inferiores a la *creencia* e independientes de la existencia real de sus objetos. Cuando un carácter es apropiado, en todos los aspectos, para serle beneficioso a la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin preocuparse de que todavía falten algunas circunstancias para que la causa sea completa. Las reglas generales originan una especie de probabilidad que a veces influye sobre el juicio, y siempre sobre la imaginación. (T:585)

Así pues, la imaginación es movida por grados *menores de* vivacidad, por ello asocia las cualidades *apropiadas* para producir efectos benefliosos con esos efectos, se hayan producido o no estos últimos. Esto da lugar a una simpatía que entonces determina nuestro juicio.

2. Observemos en este punto que Hume debe introducir, como reconoce explícitamente, un segundo tipo de corrección en nuestros juicios morales: somos más afectados por un carácter virtuoso cuando produce realmente resultados beneficiosos, pero no *decirnos* que es más virtuoso que ono carácter igualmente apropiado para hacerlo. Observa Hume (T:585):

> Sabemos que un revés de fortuna puede hacer que la disposición benevolente quede enteramente impotente, y por ello separamos, en la medida de lo posible, la fortuna de la disposición. Es el mismo caso que cuando corregimos los diferentes sentimientos hacia la virtud según las distancias desde las que la percibimos. Las pasiones no siempre responden a nuestras correcciones, pero estas correcciones sirven suficientemente para regular nuestras nociones abstractas y son [estas correcciones] las únicas que tenernos en cuenta a la hora *de* pronunciarnos en general sobre los grados de vicio y virtud.

Separamos, pues, el carácter virtuoso de sus circunstancias afortunadas o desafortunadas. Esta separación la hacemos en nuestros *juicios,* Y' son nuestros juicios, no nuestros sentimientos reales, los que regulan nuestras nociones abstractas que, a mi entender, conforman nuestras concepciones morales *de* las virtudes.

Así pues, la explicación humeana del juicio moral es *doblemente hipotética.*

En primer lugar, estos juicios son gobernados no por nuestras simpatías reales en la vida diaria, que varían de persona a persona, sino por las. simpatías que sentiríamos si asumiéramos el punto de vista del espectador juicioso. Pero también:

En *segundo lugar,* nuestros juicios sobre las personas son gobernados no por las simpatías que sentiríamos incluso desde ese punto de vis-

ta, sino por las simpatías que sentiríamos desde ese punto de vista si, de hecho, esas personas tuvieran la buena fortuna de producir los buenos efectos, para producir los cuales en circunstancias normales sus caracteres resultan apropiados.

§5. EL PAPEL EPISTEMOLÓGICO DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

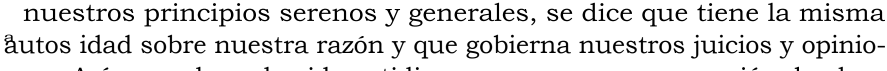
1. Hasta aquí no he hecho más que exponer la idea humeana del espectador juicioso comentando las citas del texto. Hecho esto, podemos discutir ahora el papel *epistemológico* del punto de vista del espectador, esto es, podemos explicar cómo, aplicando los principios psicológicos de Hume, hacemos distinciones morales. De este modo:

a) *Conocemos* las virtudes y los vicios en función de los *peculiares* sentimientos morales que experimentamos al adoptar ese punto de \ ista, sentimientos que surgen como resultado de una simpatía transmutada (véase más adelante).

b) Lo que nos mueve a actuar de acuerdo con nuestros sentimientos morales es una cuestión completamente distinta. En efecto, lo que nos mueve depende, por ejemplo, de que deseemos tener un carácter (según dice Hume), es decir, de que queramos ser estimados como virtuoso_apol nuestros amigos y colegas, y de que queramos ser virtuosos como resultado de nuestra criánza y educación familiar (T:500 y sig., 620 y sig.). El fundamento de estos motivos exige que los expliquemos por separado.

2. Reconocemos las distinciones morales desde el punto de vista del espectador juicioso al experimentar simpatía de una forma *especial: con* un sentimiento *peculiar* (y distintivo) de aprobación moral, descrito a veces como un tipo peculiar de placer (T:471 y sig.) o de gusto moral (T:581). Así que, cuando el mecanismo de la simpatía entra en acción, los placeres ajenos a los que respondemos desde ese punto de vista son transmutados en un sentimiento moral, peculiar y distintivo, que se nos da a conocer en nuestra experiencia moral. Este sentimiento ya basta para determinar nuestro juicio y, por lo tanto, para explicar nuestro acuerdo toda vez que adoptamos el punto de vista del espectador juicioso.

Hume opone el papel epistemológico de la simpatía de esta guisa transmutada a su papel motivacional cuando dice (T:583 y sig.): «Todo esto [nuestra simpatía por los demás desde el punto de vista del espectador] está lejos de ser tan intenso y vivaz como cuando es nuestro propio interés el que se ve implicado [...] ni tampoco tiene igual influencia en nuestros sentimientos de amor y odio. Pero como se ajusta por igual



nuestros principios serenos y generales, se dice que tiene la misma autos idad sobre nuestra razón y que gobierna nuestros juicios y opiniones. Así, cuando en la vida cotidiana comparamos una acción de alguna figura histórica con la de nuestro vecino, siendo ambas igualmente censurables (T:584), «[E]sto significa que sabemos por reflexión que esa primera acción habría despertado sentimientos tan fuertes de desaprobación como la última, de estar colocada en su misma posición». Además, ya lo hemos citado: «Sabemos que un revés de fortuna puede hacer qtie la disposición benevolente quede enteramente impotente, y por ello separamos [...] la fortuna de la disposición. [...] [E]stas correcciones [...] regula[n] nuestras nociones abstractas y son las únicas que tenernos en cuenta a la hora de pronunciarnos [...] sobre los grados de vicio y virtud» (T:585). De nuevo: «Si queremos que controlen nuestras pasiones, los sentimientos deben llegar al corazón; pero para ejercer influencia sobre nuestro gusto [moral], no necesitan ir más allá de la imaginación» (T:586).

De este la simpatía transmutada en sentimiento moral hace su trabajo determinando nuestros juicios, haciendo así posible el acuerdo general. Cuestión completamente diferente es la de por qué somos movidos a adoptar esta posición y a actuar a partir de los juicios que formamos en ella. Volveré sobre esto más adelante en la sección 7.

3. Lo que ahora preguntaré es si Hume ofrece un análisis de los juicios morales del tipo que esperaríamos encontrar en una obra contemporánea, y si ese análisis respalda la idea de que el principal papel del punto de vista del espectador juicioso es epistemológico.

Yo considero improbable que Hume pretenda en absoluto hacer un análisis en el sentido contemporáneo del término. Pueden hacerse muchos análisis diferentes a partir de sus observaciones, que son bastante vagas, con variaciones frecuentes en la misma página, como por ejemplo en el párrafo 3 de III:i:2 *(T:* 471 y sig.), todo lo cual muestra, a mi entender, que Hume no pretende ese tipo de análisis. Si lo pretendiera tendría cuidado de atenerse a un único análisis. Además, no está claro si Hume sabe lo que significa análisis en nuestra acepción del término. Pero es que la pregunta está fuera de lugar, pues Hume no tiene por qué contestarla para hacer lo que quiere hacer. Su objetivo es explicar, mediante principios extraídos de su ciencia de la naturaleza humana, cómo hacemos realmente distinciones morales; y ofrece una explicación psicológica de los juicios morales y de su papel social. Esto no es lo mismo que aportar un análisis del significado de los juicios morales.

Si, no obstante, preguntamos por cuál es el análisis familiar de los juicios morales (en nuestro sentido) que mejor se compadece con la concepción de Hume, entonces parece que hay dos grandes candidatos. Uno

es alguna especie de análisis del observador ideal, que podemos encontrar en algunos pasajes tales como: «Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo» (T:472). O el texto que citamos la última vez del párrafo *6* de III:i:1: «Cuando reputáis de viciosos una acción o un carácter, no queréis decir otra cosa que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos» (T:469).

Podríamos, pues, decir que la afirmación de que una cualidad del carácter es moralmente virtuosa significa que sería aprobada por cualquier persona normal (con las facultades normales de la razón, el sentimiento y el juicio) cuando esa persona adopta el punto de vista del espectador juicioso.

4. El otro candidato es un análisis proyectivo sugerido por Mackie.[1] La idea principal es que la concepción humeana de los juicios morales corre paralela a su concepción de nuestras creencias sobre las conexiones causales necesarias. Así como en esta última atribuimos un poder o una conexión necesaria a los objetos, que nunca observamos en ellos *(T:169),* así también en nuestros juicios morales atribuimos a las cualidades del carácter atributos morales de virtud o vicio, que tampoco observamos en ellas (T:468 y sig.). Somos empujados a hacer tal cosa por nuestras sensaciones y nuestros sentimientos, los cuales *proyectamos* en lo que está siendo juzgado.

Esta segunda versión se ve respaldada por diversos textos. Es sugerida en un paso de Hume, cuando dice (T:471): «No inferimos la virtud de un carácter del hecho de que nos plazca. Por el contrario, es porque sentimos que nos place de un modo particular por lo que en efecto sentimos que es virtuoso». Si aquí interpretamos el «sentimos que» como si expresara un juicio, entonces tenemos una interpretación proyectivista de esta proposición.

Aunque con esto apenas hemos avanzado, es sugerente que al explicar la conexión causal Hume diga: «Es común observar que la mente muestra gran propensión a *extenderse* [la cursiva es mía] sobre los objetos externos y a unirles cualquier impresión interna que ellos ocasionan, y que hace siempre su aparición al mismo tiempo que estos objetos se manifiestan a los sentidos» *(T:167).* Este pasaje parece aplicarse de forma natural a los juicios morales. Hay además una afirmación explícita posterior en la *Investigación* (294): «Se determinan fácilmente las fronteras de la razón y del gusto. La primera transmite el conocimiento de i.

1. Mackie, *llames Moral Theory,* págs. 71-75.

verdad y la falsedad. El segundo proporciona el sentimiento de belleza y deformidad, vicio y virtud. Una descubre los objetos tal como se encuentran en la naturaleza, sin ponerles ni quitarles nada. El otro tiene una facultad productiva, y *adornando o tiñendo* [las cursivas son mías] todos los objetos naturales con los colores prestados por el sentimiento interno, hace surgir en cierta forma una nueva creación».

Esta interpretación proyectivista explica, pues, por qué Hume toma de Hutcheson el término «sentido moral», y por qué compara los atributos morales con las cualidades secundarias. También se compadece bien con la creencia de Hume de que el punto de vista del espectador ordena nuestro uso del lenguaje moral; pues, dado el acuerdo en nuestros sentimientos (en cuanto proyectados), de forma bastante razonable, aunque equivocada, suponemos que los predicados «virtuoso» y «vicioso» denotan ciertas propiedades o cualidades del carácter.

Me inclino a favor *de* esta concepción proyectiva, no porque sea la de Hume, por supuesto, sino porque si preguntamos cuál es la concepción contemporánea que mejor casa con sus objetivos, ésta es quizá la candidata más firme. Es menos un análisis del significado y más una explicación de cómo formamos los juicios morales y de por qué suponemos erróneamente que estos juicios atribuyen propiedades a las cosas. Si lo entendemos así, este análisis encaja perfectamente en su ciencia de la naturleza.

Q ¿TIENE HUME UNA CONCEPCIÓN DE LA RAZÓN PRÁCTICA?

Consideremos ahora si la teoría humeana del espectador juicioso y su papel epistemológico incluye una concepción de la razón práctica, o si es más bien una teoría de los procesos psicológicos en los que se expresan nuestros juicios morales. Yo creo que, para el propio Hume, es una teoría psicológica. Hay empero textos que sugieren que, si la presionamos, podría ser una concepción del razonamiento práctico. He aquí dos formas de presionarla.

Podríamos utilizar, en primer lugar, el punto de vista del espectador juicioso como criterio para elaborar o construir lo que debieran ser nuestros juicios. Dada la concepción de ese punto de vista como doblemente hipotético, podemos calibrar analíticamente cuál sería el contenido de las aprobaciones del espectador juicioso, considerando los diversos tipos de cualidades del carácter o considerando ciertas acciones e instituciones. Podría detallarse este contenido de tal forma que proporcionara un contenido de la moral mutuamente reconocido. Una vez jus-
H.ido el uso público de este criterio en virtud de sus propiedades va-

rias —por ejemplo, en virtud del hecho de que caracteriza un punto de vista general y estable desde el que se toman imparcialmente en consideración (con ulteriores elaboraciones según se necesiten) los intereses de todos—, las bases precisas para aceptar este criterio habrían quedado establecidas.

Alternativamente, podríamos simplemente introducir algo parecido al principio de utilidad de Bentham o de Sidgwick como el principio fundamental del razonamiento práctico. Una razón para hacer esto podría ser que, sobre la base de concepción humeana de nuestra psicología moral, ese principio se adapta bien a nuestra naturaleza y sería fácilmente aceptado. En este sentido, las cuestiones morales se deciden directa o indirectamente (hay varias posibilidades) apelando al principio de utilidad como árbitro último de la opinión moral razonable. Este tipo de teoría se desarrolla con gran cuidado y todo detalle en *Methods of Ethics* de Sidgwick (7ª ed., 1907). (Para Sidgwick, un método de la ética es simplemente un método de la razón práctica.)

Ahora bien, parece claro que Hume no tiene en mente ninguna de estas teorías. Aunque *nosotros* podemos verlas insinuadas en lo que dice a veces Hume, son ajenas a su intención general, que es la de ofrecer una explicación de nuestros juicios morales en línea con su explicación psicológica del entendimiento y las pasiones. Esta explicación se basa en los principios psicológicos de la asociación de ideas, en los principios de la costumbre y la facilidad, y en principios tales como el de la pasión predominante y el de la mayor influencia de las ideas más particulares y determinadas, y en otros semejantes. El problema que interesa a Hume en la segunda objeción al punto de vista del espectador juicioso —cómo explicar que la virtud en harapos sigue siendo virtud— nunca le habría perturbado si hubiera seguido cualquiera de las alternativas arriba mencionadas. Habría sido innecesario su supuesto de que la imaginación tiene sus propias pasiones especiales que la hacen más atenta. No tiene, o al menos no invoca, una concepción de los juicios morales como la nuestra, que esté guiada por criterios y principios justificados por ciertas constricciones formales o materiales sobre lo que puede servir como razones firmes o válidas.

§7. LA SECCIÓN FINAL DEL *TRATADO*

1. La sección final del *Tratado* proporciona una clave, pienso, sobre cómo interpretar el libro III como un «sistema de la ética», como Hume lo llama. Un lector contemporáneo seguramente dirá que la concepción de Hume es puramente psicológica: describe el papel de la moral en la sociedad y cómo surge a partir de las propensiones básicas de nuestra naturaleza. Esto, decimos nosotros, es psicología; no filosofía moral. Hume, simplemente, no llega a plantear la cuestión filosófica fundamental, la cuestión del contenido normativo correcto del derecho y la justicia. Decir esto, creo yo, es un serio error de interpretación de Hume. En la breve sección última del *Tratado,* que consiste en apenas seis párrafos, discute tres cuestiones filosóficas, que esbozaré brevemente a continuación, si bien no en el orden en que él las plantea.

En los párrafos 4-5 *(T:619-620),* Hume dice que aunque la justicia es artificial, el sentido de su moralidad es natural; y afirma una vez más[2] la base firme e inmutable de la justicia o de lo que yo llamé el mejor esquema en la práctica de las convenciones de la justicia (Lección III, sección 6). Podríamos pensar que, al igual que otras convenciones humanas, ésta es frágil y transitoria. Pero en contra de esto último dice: «El interés en que se basa la justicia es el mayor imaginable y se extiende a todo tiempo y lugar. Posiblemente no puede servirle ninguna otra invención. Es evidente de suyo y se descubre en la misma formación primera de la sociedad. Todas estas causas hacen firmes e inmutables a las reglas de la justicia [...] como la naturaleza humana» (T:620). Y añade que no tendrían mayor estabilidad si se basaran en los instintos originales. Podría objetarse, con Clarke, que tendrían mayor estabilidad si se basaran en principios de adecuación derivados de las esencias de las cosas, principios que la razón teórica considera necesarios y evidentes por sí mismos, como los axiomas de la geometría. Para Hume, esta mayor estabilidad e inmutabilidad es simplemente una ilusión, ya que estas ideas y principios no se sostienen. No existen esos fundamentos más profundos y más seguros de la moral que alegan otras doctrinas filosóficas. Y, en cualquier caso, ¿qué puede ser más inmutable que la naturaleza misma, de la cual la naturaleza humana no es más que una parte?

Muy bien, podría decirse, pero Hume no se ha tomado la molestia de responder a las preguntas que a menudo se hace la gente; por ejemplo: ¿por qué habríamos de ser morales? Si esta pregunta no es vital para Hume, no lo es más para Kant, sin embargo. A ninguno de los dos les importan lo más mínimo los egoístas racionales que quieren que se les persuada de que ser virtuosos es ventajoso o bueno para ellos. Hume piensa que es tan evidente que la virtud es buena para nosotros que los que no lo entienden así son necios. A este respecto, véase su réplica al bribón inteligente en la sección 9 de la *Investigación sobre los principios de la moral* y su discusión del monstruo imaginario en los primeros párrafos

2. Para una formulación anterior, véase T:526, donde se refiere a las convenciones de la iusticia que especifican la propiedad como las tres leyes fundamentales de la naturaleza.

de la sección 6* de la ni isn ia obra. Que Hume piensa de hecho que la re - puesta es evidente queda indicado en la breve respuesta que le dedica en la primera mitad del último párrafo del *Tratado* (620), donde considera la felicidad y la dignidad de la virtud. Al realizar nuestro deseo de tener un carácter adquirido a partir de nuestra vida en sociedad, conferimos un brillo nuevo a los ojos de los demás y ganamos la paz y la satisfacción interior por ser capaces de soportar nuestro propio autoexamen. Ésta es más o menos toda la respuesta que se molesta en dar.

2. En el tercer párrafo, Hume insiste en que su sistema de la ética tie ne una ventaja sobre los de Clarke y Hutcheson (o así lo interpreto yo). Observa que «todos los amantes de la virtud» deben alegrarse de ver que las distinciones morales se derivan de una fuente tan noble como la simpatía y que revelan la «generosidad y la capacidad de la naturaleza humana». Para Hume está claro con sólo mirar la vida cotidiana que «el sentido moral es un principio inherente al alma humana», un principio que nos afecta poderosamente. Continúa diciendo en el párrafo 3:

> Pero este sentido deberá adquirir ciertamente nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios de que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grande y bueno. Quienes reducen el sentido moral a instintos originales de la mente humana pueden defender la causa de la virtud con suficiente autoridad, pero les falta la ventaja que poseen quienes [como el autor del *Tratado]* dan razón de este sentido por una simpatía extensiva a toda la humanidad. De acuerdo con este sistema [el sistema de este libro], no sólo hay que aprobar la virtud, sino también el sentido de la virtud; y no sólo este sentido, sino también los principios de que se deriva. De esta forma, por ningún lado aparece nada que no sea laudable y bueno (T:619).

Éste es un texto importante. Hume dice que su ciencia de la naturaleza también muestra que nuestro sentido moral es reflexivamente estable, esto es, que cuando entendemos el fundamento *de* nuestro sentido moral —cómo está conectado con la simpatía y con las inclinaciones de nuestra naturaleza, y con el resto de ella—, confirmamos que se deriva de una fuente noble y generosa. Esta autocomprensión arraiga más sólidamente nuestro sentido moral y nos revela la felicidad y la dignidad de la virtud (T:620). Hume afirma que ésta es una ventaja de su sistema sobre los de Clarke y Hutcheson, pues en éstos permanece opaca la adecuación de las cosas o el sentido de la moral, que no tienen ninguna conexión inteligible con los afectos y deseos humanos. Hume piensa que ha expuesto —como un anatomista de la naturaleza humana— todos los

* En el original aparece erróneamente '<sección 7». *(N. del t.)*

hechos necesarios para convencernos de que deberíamos estar felices con nuestra naturaleza y aceptarla tal cual es. Todo esto forma parte de lo que he llamado su fideísmo de la naturaleza.

Aquí debemos anotar un rasgo notable del fideísmo de Hume. De entrada podríamos suponer que el sentido moral debe sin duda confirmarse a sí mismo y ser reflexivamente estable. ¿Qué otro criterio sino él mismo tiene ese sentido que contraponer a sus propios juicios? Pero de nmediato se abandona este pensamiento tan pronto como recordamos á esos posteriores anatomistas de la naturaleza humana *y* su psicología moral —Marx, Nietzsche, Freud y Pareto (por mencionar algunos)—, cuyas visiones pueden socavar y hacer poner en duda nuestros sentimientos morales comunes. En verdad, estas visiones incisivas no eran infrecuentes en tiempos de Hume, como nos recuerdan los casos de Hobbes, Mandeville y La Rochefoucauld. Hume fue el único entre los grandes moralistas que estaba feliz y contento con lo que él era. No hay atisbo en él de lamentación, de sentido de pérdida, ni rastro alguno de angustia y autocompasión románticas. No se queja del mundo, mundo que para él es, tanto mejor, un mundo sin el Dios de la religión.

APÉNDICE: HUME RENIEGA DEL *TRATADO*

El *Tratado* se publicó anónimamente y Hume nunca lo reconoció públicamente como suyo en toda su vida, aunque lo reconoció a título póstumo tanto en la *Autobiografía* como en la Advertencia a la primera edición póstuma de los *Essays and Treatises de* 1777. En esa Advertencia también reniega del *Tratado.* Allí dice:

> La mayoría de los principios y razonamientos contenidos en este volumen se publicaron en una obra en tres volúmenes titulada *Tratado de la naturaleza humana,* una obra que el autor había proyectado antes *de* abandonar el instituto y que escribió y publicó no mucho después. Pero no ,lendo una obra lograda, fue consciente de su error al mandarla a imprenta demasiado pronto y la rehízo completamente de nuevo en las si;-Juientes piezas, donde se han corregido —espera— algunas negligencias de razonamiento y sobre todo de estilo que padecía la primera obra. Con todo, diversos escritores, que han honrado la filosofía del autor con sus respuestas, se han cuidado de dirigir todas sus municiones contra aquel ;·bajo juvenil, que el autor nunca reconoció, e imaginando ventajas sobre él fingieron triunfar en todas ellas: una práctica harto contraria a todas las reglas de la franqueza y la honradez, y una instancia firme de esos artificios polémicos que el celo fanático se cree autorizado a emplear. Por consiguiente, el autor desea que las siguientes piezas sean consideradas como nica expresión de sus sentimientos y principios filosóficos.

¿A qué se refiere Hume con «algunas negligencias de razonamicnto»? Me atrevo a conjeturar que dos de ellas están conectadas con la concepción de la simpatía. Es de notar que en la *Investigación sobre los principios de la moral,* el papel de la simpatía es asumido por lo que Hume llama el principio de la humanidad. Hay una instructiva nota a pie de página donde explica por qué hace eso. Allí dice lo siguiente:

> Es inútil llevar nuestras investigaciones hasta el extremo de preguntar por qué tenemos humanidad o un sentimiento de hermandad para con los otros. Basta con que esto se experimente como un principio de la naturaleza humana. Tenemos que detenernos en algún sitio en nuestro examen de las causas; y en toda ciencia existen algunos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar un principio más general. A ningún hombre le resultan completamente indiferentes la felicidad y la miseria *de* los demás. La primera tiene una tendencia natural a proporcionar placer; la segunda, dolor. Esto es algo que todo el mundo puede encontrar dentro de sí mismo. No es probable que estos principios puedan resolverse en principios más simples y universales. [...] Pero si fuera posible, no pertenece al terna presente (E:219-220n.).

Quizá Hume pensó que en el *Tratado* había llevado demasiado lejos su concepción de la simpatía. También puede haberse percatado de que lo que estaba explicando era el sentimiento transmitido, que no era lo que él quería; y que, tal como la presentó, su concepción se basaba en una idea dudosa del yo, que terminó por considerar equivocada. Si ésta era su posición, no andaba descaminado al pensar que el principio de humanidad era superior. No obstante, es triste verle renegar del *Tratado* cuando contiene tantas partes maravillosas que no han sido superadas ni igualadas en ninguna otra parte de su obra.

LEIBNIZ

LEIBNIZ I

SU PERFECCIONISMO METAFÍSICO"

§1. INTRODUCCIÓN

1. Nuestros objetivos para con Leibniz (1646-1716) son modestos. Como la de Kant, su filosofía es de gran amplitud y extremadamente compleja, por lo que sólo podremos tocar algunas cuestiones relevantes para nuestro estudio de la filosofía moral de Kant. Leibniz era la figura dominante en la filosofía en la época de Kant, y Kant debe de haber estudiado con cuidado sus obras publicadas, cuatro de las cuales leeremos nosotros: el *Discurso* (1686), el *Sistema nuevo* (1695), *Naturaleza y gracia* (1714) y la *Vindicación* (un apéndice a la *Teodicea* [1710]). Gran parte de la voluminosa obra de Leibniz no se publicó en vida del autor (muchas están inacabadas o son piezas cortas); los *Nuevos ensayos,* por ejemplo, no aparecieron hasta mediados de la década de 1760. Fue Wolff quien dio ampliamente a conocer en Alemania el sistema de Leibniz, aunque de un modo bastante superficial.

Si Kant hubiera muerto a mediados de la década de 1760 o de 1770, no habría sido quizá conocido por los historiadores de la filosofía más que como una figura menor, si acaso interesante, muy influida por Leibniz. La razón de que volvamos la mirada hacia Leibniz es que, aunque Kant superó estas influencias y desarrolló sus propias concepciones distintivas, continúa siendo cierto que las ideas de Leibniz conformaron a menudo la doctrina madura de Kant de una manera sorprendente y sutil.

Examinaremos algunas de estas ideas, en el tiempo de que disponemos, con el objetivo de profundizar en nuestra comprensión de Kant.

2. Hay cinco temas en los que quiero hacer hincapié, aunque no todos los discutiremos en las dos lecciones que dedicaremos a Leibniz. Pero consideraremos algunos de ellos a medida que vayamos avanzando. Son los siguientes:

" Las dos lecciones sobre Leibniz se impartieron entre la cuarta y la quinta lección sobre Kant. Pueden leerse por separado o bien en el contexto del argumento de la segunda mitad de las lecciones sobre Kant. *(N. de la comp.)*

En prime! lugar, la idea de la filosofía como apología, como defensa de la fe. Esta idea se destaca en el *Discurso,* en *Naturaleza y gracia,* en la *Vindicación* y, por supuesto, en la *Teodicea,* que no leeremos en este curso. Los autores que estamos estudiando prestan gran atención a la relación entre la ciencia moderna y el cristianismo, y entre la ciencia y las creencias morales aceptadas.[1] Spinoza, Leibniz y Kant responden a estas cuestiones de formas distintas, pero afrontan un problema común. En ciertos respectos, Spinoza es, de los tres, el que lo aborda de un modo más radical: su panteísmo incorpora la nueva concepción científica determinista del mundo al tiempo que conserva importantes elementos de una doctrina religiosa (aunque heterodoxa). Ésta era una concepción que ni Leibniz ni Kant podían aceptar, y nunca bajaron la guardia para no caer en el así llamado spinozismo, que a la sazón se convirtió en algo que había que evitar a toda costa (al igual que, a finales del siglo xvii, se evitó caer en el hobbesianismo). Leibniz estuvo particularmente alerta con este asunto, pero hay quien piensa que no consiguió librarse del spinozismo y que su filosofía tiene muchos elementos spinozistas.

De todos los pensadores que estudiaremos, Leibniz es el gran conservador en el mejor sentido de la palabra. Es decir, acepta plenamente la ortodoxia cristiana, y encara y domina —y, de hecho, contribuye a desarrollar— la nueva ciencia de su tiempo, haciendo uso de ella en su teología filosófica. Es un gran conservador en el sentido en que lo fue Aquino en el siglo xiii: Aquino se enfrentó con el nuevo aristotelismo y lo usó para sus propios fines y propósitos en su grandiosa *Summa Theologica,* toda una reformulación de la teología cristiana. De similar manera, Leibniz incorpora la ciencia moderna a la teología filosófica tradicional; y en este marco ampliado y revisado intenta resolver todos los grandes problemas. Así, por ejemplo, utiliza la nueva ciencia en su definición de la verdad, en su distinción entre verdades necesarias y contingentes, en su concepción de la libre voluntad y de la presciencia divina y en su apología de la justicia divina en la *Teodicea.* Incluso más, Leibniz intentó que el *Discurso* fuera parte de un plan más ambicioso para reunificar las confesiones protestantes y, más allá de eso, para reunificar a católicos y protestantes. Tenía la esperanza de que su marco de pensamiento permitiría resolver las grandes disputas teológicas.[2] Desde nuestro punto de vista, la filosofía moral de Leibniz —su perfeccionismo metafísico, como yo lo llamaré— es menos original que la de los

1. Este párrafo y el siguiente repiten parte del material de la Lección introductoria, *(N. de la comp.)*

2. Véase Robert Sleigh, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Corresponde;* < ; New Haven, Yale University Press, 1990, pág. 10.

otros, pero representa, no obstante, una importante doctrina, una doctrina además particularmente instructiva en contraste con la de Hume y Kant.

Otra idea es la de la filosofía moral como centralmente un estudio de la ética de la creación, es decir, de los principios del bien y el mal y de la justicia y la injusticia que guían a la voluntad divina en la creación del mundo. Esta idea de filosofía moral es evidente en la *Teodicea* y en la *Vindicación,* pero es clara también en las otras que estamos leyendo nosotros. También está estrechamente conectada con la idea previa de la filosofía como defensa de la fe. Aunque de forma familiar Leibniz sostiene en la *Teodicea* que Dios existe y que por necesidad moral crea el mejor de todos los mundos posibles (Parte I, párrafos 7-10), esta parte de la obra es breve y, en su mayor parte, parece dar todo ello por supuesto como doctrina de fe.

Como otros autores apologéticos, Leibniz trata de superar las objeciones a la fe cristiana y quiere mostrar que es plenamente compatible con la creencia razonable. La fe se defiende diciendo que, desde el punto de vista de la fe, las objeciones planteadas contra ella no consiguen mostrar que es irrazonable o incoherente. Para afirmar la fe, uno no tiene por qué demostrar sus creencias. Antes bien, basta con refutar las objeciones, y para ello basta con determinar ciertas posibilidades que muestren que las objeciones pueden ser falsas. Con esto queda establecido que las objeciones no son concluyentes, y la fe se mantiene. Así, si Leibniz es capaz de decirnos cómo Dios puede prever y a la vez permitir, digamos, el pecado de Judas, sin que Dios sea culpable, entonces el propósito apologético de la *Teodicea* queda cumplido.

Una tercera idea es la del estado más perfecto de las cosas, que se encuentra al final del *Discurso,* en *Naturaleza y gracia* y, por supuesto, en la *Teodicea.* Una breve formulación de esta idea se encuentra en *Naturaleza y gracia* §15. Se trata de una idea tradicional, pero la versión de Leibniz contiene aspectos sorprendentes que luego encontramos en Kant. Aquí Leibniz habla de nuestra entrada como miembros en la Ciudad de Dios en virtud de nuestra razón. Esa Ciudad es el estado más perfecto, formado y gobernado por el más grande y el mejor de todos los monarcas. En ella no hay crimen sin castigo, ni buenas acciones sin recompensa proporcionada, y en ella hay, finalmente, el máximo posible de virtud y felicidad. Y obsérvese en particular que este estado máximamente perfecto no molesta a la naturaleza ni trastoca sus leyes, sino que por el mismo orden de las cosas naturales, tal como viene dado por la armonía preestablecida, «la propia naturaleza lleva a la gracia y la gracia, al hacer uso de la naturaleza, la perfecciona». Recuérdese KP:43, donde Kant dice que la ley moral (cuando la seguimos) «debe procurar al mun-

do de los sentidos, en cuanto naturaleza sensible, la forma de un mundo inteligible» sin interferir en sus leyes.

Una idea análoga de bien supremo prevalece en la dialéctica de la segunda *Crítica* en conexión con los postulados de la fe práctica. Aquí su papel pa rece bastante problemático y da lugar a serios problemas de interpretación. Más tarde habremos de considerar de qué formas se asemeja la idea kantiana de bien supremo a la del estado máximamente perfecto de Leibniz. A veces Kant se apropia de una idea que se halla en Leibniz y la usa de un modo muy diferente, como cuando en la primera *Crítica* trata la idea *de* la suprema unidad sistemática de la naturaleza no como una verdad metafísica sino como una idea reguladora que guía a la razón especulativa en la ordenación del conocimiento del entendimiento. Nosotros preguntaremos si Kant hace algo similar con la idea del bien supremo y si el uso que hace de ella es consistente con su concepción de la ley moral.

En esta y en la siguiente lección consideraré las dos restantes ideas *de* Leibniz que me quedaban por mencionar. La primera de ellas es la idea del perfeccionismo metafísico, que Kant considera, tanto en la *Fundamentación* (11:81-88) corno en la segunda *Crítica* (40 y sig.), como una forma de heteronomía. Hoy examinaré esta idea.

La otra idea es la de la libertad y su relación con la idea leibniziana de un concepto completo de la persona individual. Kant critica esta idea en la segunda *Crítica* (97) diciendo que no es mejor que «la libertad de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, también lleva a cabo su movimiento por sí mismo». La idea leibniziana de la libertad la analizaré la próxima vez, pero, como preparación, examino en la sección 4 su concepción de la verdad como predicado contenido en el sujeto.

§2. EL PERFECCIONISMO METAFÍSICO DE LEIBNIZ

1. Un rasgo de su filosofía, como ya he dicho, es que es una ética . la creación, una ética que determina los principios que reposan en la razón de Dios y guían a Dios en la selección del mejor de todos los mundos posibles, el mundo que resulta más adecuado crear. Para Leibniz, Dios es el ser absolutamente perfecto *(Discurso:§1),* y Dios actuaría imperfectamente si Dios actuara menos perfectamente de como Dios es capaz de actuar *(ibid.:§3).*

En consecuencia, dado que Dios es omnipotente (la omnipotencia es una perfección de Dios) y que Dios sabe qué mundo es el más perfecto (la omnisciencia es otra perfección de Dios), Dios crea el mejor, esto es, el más perfecto de todos los mundos posibles. De este modo, el mundo que existe es el mejor de todos los mundos posibles. No creer esto es indigno de la fe, pues es tanto como no creer que Dios es perfecto en sabiduría y bondad.

2. Ocasionalmente, Leibniz formula los principios que caracterizan el mejor de los mundos posibles. Por ejemplo, dice que de cualquiera de los modos en que Dios pudiera haber creado el mundo, siempre habría hecho un mundo regular y dotado de un cierto orden. Pues todo mundo debe tener leyes: «Pero Dios ha elegido el que es más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo *más sencillo en hipótesis y más rico en fenonzenos»,* corno queda ilustrado por «el caso [de] una línea geométrica [considérese, por ej., un círculo], cuya construcción fuera sencilla y sus propiedades y sus efectos fueran muy admirables y de gran amplitud» *(Di.scurso:§6).*

Leibniz añade que el modo de la perfección del mundo no queda más que imperfectamente reflejado en estas comparaciones, aunque éstas nos ayudan a concebir, al menos de alguna forma, lo que de otro modo no puede expresarse. El mundo que existe es el mejor de todos los mundos posibles, mejor en el sentido del más perfecto que pudiera haber existido. Esto es así porque Dios es absolutamente perfecto, y Dios habría actuado imperfectamente si Dios hubiera creado un mundo diferente del nuestro, diferente aun en lo más mínimo.

3. Ahora bien, además de ser una ética de la creación, el perfeccionismo metafísico de Leibniz tiene la siguiente característica:

> Existe un orden moral en el universo fijado y dado por la naturaleza di--ina (en el caso de Leibniz), un orden anterior a, e independiente de, nosotros que fluye de las perfecciones divinas; y este orden especifica los ideales y las concepciones morales apropiados para las virtudes humanas, así corno los fundamentos de los principios del derecho y la justicia.

Puesto que la perfección de Dios implica las perfecciones morales, Dios es un modelo para nosotros y ha *de* ser imitado en la medida en que ello sea posible y apropiado para espíritus libres *e* inteligentes como nosotros mismos. La vida moral es una forma *de imitatio dei (Discurso:§§9,* 15, 36; y *Naturaleza y gracia:§14).*

Al decir más arriba que el orden moral es anterior a, e independiente de, nosotros, no quiero decir que arraigue, como en Hume, en nuestra constitución psicológica natural dada. Ni que sea, como luego analizaremos, un orden implícito en nuestra razón práctica pura y construido por ella, como creo que piensa Kant.

A este respecto, la doctrina de Leibniz es como el intuicionismo racionalista de Clarke. Corno Clarke, mantiene que los principios de perfección que especifican el mejor de los mundos posibles son verdades

eternas: deben basarse y radicarse en la razón divina. Estas verdades son superiores y anteriores a la voluntad divina. Leibniz insiste en este pun. to (por ejemplo, contra los cartesianos) y lo expone pronto en la sección 2 del *Discurso.*

4. Un tercer rasgo del perfeccionismo de Leibniz es éste: es pluralista, esto es, hay dos o más principios que definen ciertos valores perfeccionistas —clases de bien y de mal— y cada principio desempeña un papel en la identificación del mejor de todos los mundos posibles. El mejor mundo (después de considerarlo todo) queda determinado por el equilibrio más adecuado de todas las diversas perfecciones. No se hallará viendo cuál de ellos maximiza el cumplimiento de un principio (o valor) cualquiera considerado aisladamente. El equilibrio más adecuado de las perfecciones y, por tanto, el mundo más perfecto de entre todos los posibles, es conocido por Dios, pero Leibniz diría que no podemos establecer, más que formalmente, cómo se determina ese equilibrio o cómo se hace ese juicio.

La observación de Leibniz que hemos citado hace un momento nos servirá de ilustración: dos aspectos de la perfección del mundo son que es al mismo tiempo el más sencillo en hipótesis y el más rico en fenómenos. Consideremos las dos perfecciones:

i) sencillez en hipótesis; y
ii) riqueza en fenómenos.

¿Cómo han de equilibrarse mutuamente estos dos aspectos? Siendo lo demás igual, tanto la mayor sencillez como la mayor riqueza (diversidad) añaden perfección, pero como ninguna ha de ser maximizada aisladamente, debe identificarse de algún modo la mejor combinación, de entre las posibles. El equilibrio más perfecto de las perfecciones descansa en el juicio intuitivo de Dios. No podemos decir mucho acerca de él.

Incluso con más claridad se plantean los mismos problemas del equilibrio en este pasaje de *Naturaleza y gracia (§ 10):*

> Se sigue de la suprema perfección de Dios que Él eligió el mejor plan posible al producir el universo; un plan en el que hay la máxima variedad con el mayor orden; la más cuidadosamente utilizada parcela de tierra, espacio, tiempo; el mayor efecto con los medios más sencillos; el máximo de poder, conocimiento, felicidad y bondad en las cosas creadas que el universo pudiera permitir. Porque, dado que todos los posibles tienen derecho a la existencia en el entendimiento de Dios en proporción a sus pei - Lecciones, el resultado de todos estos derechos debe ser el mundo posible real más perfecto.

Aquí tenemos todavía más valores para el equilibrio mutuo, y esto incluye el equilibrio de los bienes frente a los males en la consecución de la mayor perfección total. Así, Leibniz apela a menudo a una analogía estética, como en el «Diálogo sobre la libertad humana» (1695); véase también «The Ultimate Origination Of Things» [«Sobre el origen radical de las cosas]»" (Ariew y Garber:153). «Es un poco como lo que ocurre en la música o en la pintura, donde las sombras y las disonancias realzan verdaderamente las otras partes, y el sabio autor de tales obras saca tan grande provecho para la perfección total de la obra de estas imperfecciones particulares que es mucho mejor hacerles un sitio que intentar prescindir de ellas. Debemos creer así que Dios no habría permitido el pecado ni habría creado las cosas que sabe que pecarán, si no pudiera derivar de ellas un bien incomparablemente mayor que el mal resultante» (Ariew y Garber:115).

Nada de esto pretende ser una crítica de Leibniz. El perfeccionismo metafísico pluralista es una doctrina moral posible. No hay duda de que la ética de la creación es su engarce natural. Por lo que yo sé, Leibniz nunca ofrece una explicación cuidadosa y razonablemente sistemática de los principios de perfección o de los valores básicos del perfeccionismo. Era siempre tanta la urgencia de otros quehaceres que nunca encontró tiempo para ello. Tenemos que recomponer sus concepciones a partir de piezas y notas desperdigadas.[3]

§3. EL CONCEPTO DE PERFECCIÓN

1. Ahora debemos preguntar: ¿qué es una perfección? Una de las dificultades del perfeccionismo es que, aunque parece bastante evidente que hay una idea intuitiva de perfección, es difícil formularla con la suficiente claridad.

Leibniz intenta definir qué es una perfección en el *Discurso* §1, donde dice: «Algo que con seguridad puede decirse sobre [la perfección] es que esas formas o naturalezas que no son susceptibles de ella en el grado máximo, como, por ejemplo, la naturaleza de los números o las figuras, no admiten la perfección».

Leibniz dice que el número, con respecto a su tamaño (relativo a otros), no admite la perfección: no existe el mayor número de todos. Lo mismo ocurre con el área. Sin embargo, el poder y el conocimiento de

" Se refiere al *De rerum originatione radicali,* de 1697. *(N. del t.)*

3. Algunas de ellas se hallan en Patrick Riley (comp.), *The Political Writings of Leibniz,* Cambridge, Cam bridge University Press, 1972.

Díos sí admiten la perfección, pues la omnipotencia y la omnisciencia expresan límites superiores adecuadamente definidos. La omnipotencia es ser capaz, digamos, de crear cualquier mundo posible, y la omnisciencia es conocer todos estos mundos (su contenido *e* historia posible) hasta el último detalle, y saber qué mundo es el mejor y por qué. Así pues, la omnisciencia y la omnipotencia son perfecciones de Dios.

Ln idea intuitiva parece ser que las propiedades de una cosa que la hacen más o menos perfecta deben ser al menos propiedades que tengan un límite superior natural derivado de la naturaleza de la propiedad y/o de la naturaleza de la cosa. Una propiedad de una cosa que pueda aumentar más allá *de* cualquier límite (tal como viene dado por la naturaleza de esa cosa) no puede ser una perfección. Ésta es una condición necesaria de toda perfección.

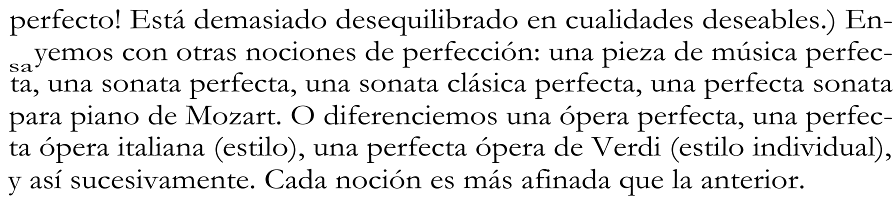
2. Intentemos hacer tangible la idea intuitiva considerando algunos ejemplos de sentido común. Consideremos primero los artefactos: un reloj perfecto o una regla perfecta. Un reloj perfecto da siempre la hora precisa (exacta) hasta la mínima unidad de tiempo que cuente para algo. Conforme se desarrolla la física, se necesitan relojes más precisos (tales como los relojes atómicos). Una regla perfecta tiene, pongamos por caso, un borde perfectamente recto marcado con unidades de longitud perfectamente precisas (de nuevo, *en el modo* de lo que podemos distinguir en la práctica). Existe el concepto de borde perfectamente recto (línea) como límite, pero no existe el concepto de línea perfectamente larga, pues la longitud, como el área, no tiene límite superior intrínseco.

Consideremos a continuación los papeles que asumimos en ciertas actividades y estas mismas actividades. Un frenador* perfecto no comete ningún error en toda la temporada, completa todos los juegos dobles y mucho más, y todo esto lo hace con cierta gracia y estilo, aunque sin salirse de los límites de las normales capacidades y pericia humanas. Un perfecto frenador no tiene una rapidez, una velocidad o un brazo lanzador sobrehumanos. Hay ciertas constricciones y límites puestos por la gama normal de las habilidades humanas.

También podemos formarnos una cierta idea de lo que es un juego perfecto de béisbol, una idea diferente a la de un juego perfecto en general, que es mucho más difícil de concebir y quizá demasiado vaga como para ser de alguna utilidad. (En béisbol, el término «juego perfecto» se refiere a un *no-hiner*** de algún tipo. ¡Pero esto no es un juego

* En béisbol, el frenador *(shortstop) es* el jugador que ocupa la posición entre la segunda y la tercera base. *(N. del t.)*

** Un *no-hitter* se da en béisbol cuando todo un equipo es eliminado sin lograr dar un solo golpe de bate. Es incluso posible, aunque altamente improbable, que haya varios *no-hitters* en un mismo partido. *(N. del t.)*



perfecto! Está demasiado desequilibrado en cualidades deseables.) Ensayemos con otras nociones de perfección: una pieza de música perfecta, una sonata perfecta, una sonata clásica perfecta, una perfecta sonata para piano de Mozart. O diferenciemos una ópera perfecta, una perfecta ópera italiana (estilo), una perfecta ópera de Verdi (estilo individual), y así sucesivamente. Cada noción es más afinada que la anterior.

3. Al revisar estos ejemplos nos damos cuenta de que la idea intuitiva de perfección parece consistir en una de estas cosas:

a) Un equilibrio apropiado en la satisfacción o ejemplificación de una pluralidad de criterios, equilibrio que posee una especie de límite interno que surge del concepto del objeto en cuestión junto con ciertas constricciones naturales. En este caso, si los criterios quedaran satisfechos en un grado mayor o menor, el equilibrio sería peor. O bien:

b) En algunos casos, como en el de la línea recta, un rasgo puede tener un límite interno y puede bastar para que el objeto en cuestión sea perfecto.

Esta explicación de la idea intuitiva de perfección es vaga. Yo pienso que sólo se puede hacer más precisa mediante ejemplos y contrastes, y centrándonos en el uso particular que queramos hacer de ella. Contrastemos así el pluralismo perfeccionista como doctrina moral con la idea de la maximización de la felicidad (como único primer principio) como aparece en el utilitarismo clásico. Esta última no tiene límite interno. Todo límite viene impuesto desde fuera en forma de constricción: uno maximiza la felicidad sujeto a constricciones dadas, sean éstas cuales fueren. Y las constricciones pueden variar de un caso a otro.[4] Éste es un rasgo significativo del utilitarismo.

En consecuencia, lo que parece esencial en el perfeccionismo es que el concepto de perfección en un caso dado debe especificar su límite o equilibrio, al menos en gran medida, desde dentro: desde la naturaleza de las propiedades perfeccionistas y/o desde la naturaleza de lo que es perfecto o posee el equilibrio de perfecciones. Así pues, la perfección implica el concepto de completud, mas de una completud internamente especificada: al tiempo que no se necesita nada más, cualquier cosa de menos es peor. Se alcanza así un límite o equilibrio que no es determinado desde fuera por constricciones que pueden variar arbitrariamente de un caso a otro, como ocurre con la maximización de la felicidad, que está constreñida por los recursos limitados, o los límites de tiempo y energía,

4. F. H. Bradley en *Ethical Studies,* lnclianapolis, Bobbs-Merrill, 1951, cap. 3, saca gran provecho a este punto en su ataque al utilitarismo de J. S. Mill.

limitaciones que cambian de un momento a otro. ¡Sin duda, esto nos deja todavía sumidos en la oscuridad!

4. ¿Qué es la perfección metafísica? En este caso, las perfecciones son perfecciones de un ser perfecto. Dios es un ser absolutamente perfecto. Leibniz piensa así que tenemos el concepto de un ser semejante con las propiedades de la omnisciencia y la omnipotencia, así como con las perfecciones morales: sabiduría, bondad y justicia. Además, dicho ser no sólo existe, pues la existencia es una perfección, sino que existe también necesariamente. Dios es necesariamente existente. Dios es tany. bién sencillo y no consistente en partes. Dios, como el ser absolutamente perfecto, es también independiente de todos los seres creados en el sentido de que la existencia de Dios no depende de la existencia de aquéllos. Dios es también autosuficiente.

No discutiré estas ideas. Tan sólo las menciono aquí para dar cierto sentido al concepto de perfección metafísica: el concepto de Dios como el ser absolutamente perfecto que crea el mundo como el mejor de todos los mundos posibles.

Recordemos que, aparte de su argumento de la existencia necesaria de Dios en la *Teodicea,* párrafos 7-8, Leibniz no intenta demostrarnos en esa obra que el mundo es el mejor o el más perfecto posible. Las razones suficientes para hacer ese mundo están muy lejos de nuestra comprensión: sólo pueden ser conocidas por Dios. Antes bien, el objetivo de Leibniz es hacer una defensa de la fe, proporcionándonos una forma de considerar el mundo que nos aporta razones para creer que el mundo es el mejor posible. Al discutir la cuestión de si Dios hizo que Judas pecara, y al responder que Dios no fue el causante, Leibniz dice: «Basta con saber [que Dios hizo la mejor elección de mundos] sin entenderlo» *(Discurso:* §30). ¿Basta para qué? Para la fe y la piedad.

§4. LA TEORÍA LEIBNIZIANA DE LA VERDAD COMO PREDICADO CONTENIDO EN EL SUJETO

1. Haré ahora un breve esbozo de lo que llamaré la teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto. Pretendo que nos sirva de preparación para considerar la próxima vez su concepción de la libertad, cuya intención es explicar por qué, por ejemplo, Dios no es la causa de que Judas peque cuando Dios crea a Judas, y cómo es que, si bien Dios prevé y permite el pecado de Judas, éste puede pecar libremente. Esta teoría de la verdad debe permitir decir a Leibniz que:

o) El mundo es libremente creado por Dios, quien posee los atribu-
,,, de la razón, la perfección moral y la voluntad, y crea el mundo por la
t ior de las razones, no arbitrariamente ni por necesidad lógica.
inc *b)* Esto requiere que el mundo real deba ser el mejor de todos los
nutridos posibles, y que las cosas creadas que constituyen el mundo
—las s ustancias completas— deban ser cosas genuinamente creadas, teniendo sus propias fuerzas y tendencias activas que las mueven a actuar
I.' acuerdo con sus propios principios.

Como tendremos ocasión de analizar la próxima vez, Leibniz consi-
d er a —a diferencia de lo que, a su juicio, hace Descartes— que las cosas
c readas son movidas por sus propios poderes activos; y ve las cosas crea-
jai no como las ve Spinoza, como meros atributos y modos de la única
i- u,,tancia completa, sino como sustancias genuinas.

2. Una forma de presentar la teoría de Leibniz es pensando que arranca de una idea de lo que es una proposición verdadera. Podría decii scque su pensamiento básico es el siguiente:

> un proposición es verdadera si y sólo si el concepto expresado por su predicado está contenido en el concepto expresado por su sujeto.

Así dice Leibniz: 4E11 predicado está presente en el sujeto; de lo contrario, no sé lo que es la verdad».[5]

En «Verdades necesarias y contingentes» *(ca.* 1686) encontramos una formulación bastante acabada de la teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto. De las citas de este ensayo que aportamos a continuación, la primera afirma que todo conocimiento tiene una razón *a priori* para su verdad, la segunda define las verdades necesarias corno referidas a las esencias de las cosas radicadas en la razón divina y la tercera caracteriza las verdades contingentes como referidas a la existencia de las cosas en el espacio y el tiempo.

> 1. Una verdad afirmativa es aquella cuyo predicado está en el sujeto; y, así, en cada proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o particular, la noción del predicado está de alguna manera contenida en la noción del sujeto. Además, está contenida en la noción del sujeto de tal modo que si alguien pudiera entender perfectamente cada una de las dos nociones como las entiende Dios, percibiría por ese mismo hecho que el predicado está en el sujeto. De esto se sigue que todo conocimiento de las proposiciones que está en Dios, ya sea un conocimiento simple con-

5. H. T. Mason (comp.), *The Leibniz-Arnauld Correspondence,* Manchester, Manchester University Press, 1968, carta de julio de 1686, pág. 63.

cc> mente a las esencias de las cosas, ya un conocimiento de la visión d3;1.,e) riente a la existencia de las cosas, ya un conocimiento mediato concern eu_ te a las existencias condicionadas, resulta inmediatamente de la perfecta comprensión *de* cada término que puede ser el sujeto o *el* predicado (_i(cualquier proposición. Es decir, el conocimiento *a priori* de los complejos se deriva de la comprensión de lo que no es complejo.

2. Una proposición *absolutamente necesaria* es aquella que puede resolverse [en un número finito de pasos] en proposiciones idénticas, o en aquellas cuyos opuestos implican contradicción.

3. En el caso de una verdad contingente, aun cuando el predicado está realmente en el sujeto, nunca se llega, empero, a una demostración o una identidad, aun cuando la resolución de cada término se prolongue ind nidamente. En tales casos es sólo Dios, que comprende lo infinito in mediatamente, el que puede ver cómo el uno está en el otro, y puede entender *a priori* la razón perfecta de la contingencia; mientras que en las criaturas este conocimiento se produce *a posteriori,* mediante la experiencia.

3. A modo *de* explicación: consideremos la proposición «César cruzó el Rubicón», en la que «César» es el sujeto. La proposición es contingente, pues concierne a la existencia de las cosas: se refiere a un individuo en un tiempo y lugar, a saber, el individuo histórico César. Su sujeto expresa el concepto (o la noción) individual completo de César. (Leibniz sostiene que un nombre propio de una sustancia individual, por ej., «César», expresa un concepto individual completo.) El término del predicado es «cmzó el Rubicón», que expresa el atributo complejo de cruzar el Rubicón.

La proposición expresada por la frase «César cruzó el Rubicón» es verdadera si y sólo si el concepto expresado por el término del predicado, «cruzó el Rubicón», está incluido en el concepto individual completo expresado por el término del sujeto, el nombre propio «César».

Aquí, por «incluido en» Leibniz entiende incluido en el análisis completo de todos aquellos atributos que constituyen el concepto individual completo de César. Este concepto individual completo, a juicio de Leibniz, incluye todo cuanto caracteriza a César. Incluye el atributo de cruzar el Rubicán, de ser el vencedor de la batalla de Farsalia, de ser dictador de Roma; *y* también de ser descendiente, tras *n* generaciones, de Adán, de ser asesinado en Roma más de un siglo antes de que allí tuviera lugar el martirio de san Pablo, y así sucesivamente. Cada sustancia (o mónada), desde su propio punto de vista, refleja el universo entero, pasado, presente y futuro; y, por tanto, refleja hasta el último detalle los infinitamente numerosos aspectos del universo al que pertenece. Como llega incluso a decir Leibniz en un paso de su correspondencia, «[C]aila posible individuo de cualquier mundo particular contiene en el cone ento de sí mismo las leyes de su mundo» (Mason, pág. 43).

4. En la anterior subsección 2 dije que una forma de presentar la teoleibniziana de la verdad era empezando con su idea de proposición verdadera como aquella en la cual el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Pero otra forma de empezar es con su idea del concepto completo de una cosa individual o mónada (por usar su término). A este fin, pensemos en una mónada como representada por una lista completa de todas sus propiedades, mas no sólo una lista completa un momento cualquiera del tiempo, sino una lista completa de todas sus propiedades para cada momento del tiempo. Así, cuando decimos algo verdadero de una mónada, el concepto del predicado debe estar contenido en el concepto del sujeto, es decir, debe aparecer en algún lugar de la lista completa (infinita) que representa a la mónada.

Empezando con esta idea de una cosa individual o mónada, ¿cómo podemos imaginar que Dios selecciona el mejor *de* todos los mundos posibles y por qué ha de comportar este proceso (visto por nosotros y no por Dios) una resolución infinita que nunca acaba? Empecemos primelo con lo que podemos llamar mónadas *desnudas:* éstas son posibles (como todos los posibles) radicados en la razón de Dios. Se caracterizan porque sus listas *de* propiedades no contienen ninguna propiedad que refleje las propiedades de cualquier otra mónada, una o varias. En un inundo, digamos, constituido por dos mónadas desnudas, ninguna mónada refleja a la otra.

5. Imaginemos a continuación un mundo consistente en mónadas *parcialmente reflectantes.* Recordemos que en la *Monadología* §7 se nos dice que las mónadas no tienen ventanas, esto es, que son sustancias completas que no se afectan causalmente las unas a las otras. No obstante, sí que reflejan, o representan, mutuamente las propiedades de las otras. Así, pues, un mundo de mónadas parcialmente reflectantes es un mundo en el que, pongamos por caso, cada mónada refleja las propiedades de al menos una o más de las demás mónadas. Ninguna mónada está completamente autocontenida, pero algunas al menos son parciales en el sentido de que hay algunas mónadas cuyas propiedades no reflejan. Desde aquí nos movemos hacia un mundo de mónadas *completamente reflectantes.* De la lista de propiedades de cualquier mónada particular podemos discernir todas las propiedades de todas las demás mónadas. Ahora bien, lo que distingue a una mónada de otra no es que sus listas de propiedades sean, como tales, diferentes, sino que las propiedades reflectantes de cada mónada están indexadas por el punto de vista de la mónada sobre el universo. Puesto que cada mónada expresa el universo desde su propio punto de vista, las mónadas son distintas entre sí, tal como puede verse a partir de cómo son indexadas sus listas de propiedades reflectantes.

Ahora bien, demos un paso más y pasemos a un mundo de mónadas completamente reflectantes *temporalmente coordinadas*. Con esto quien, decir que las propiedades reflectantes de cada mónada son listadas en li secuencia temporal correcta, de tal modo que las mónadas reflejan mutuamente sus estados en el momento apropiado: tenemos así un mundo, en el que se satisface lo que Leibniz llama armonía preestablecida. Imaginemos, entonces, que Dios sólo mira a aquellos mundos que satisfacen esta condición, siendo la razón para ello que sólo la clase *de* estos mundos puede contener al mejor de todos los mundos posibles. Dice Leibniz en la *Monadología* (§§56, 58): «Esta trabazón [...] de todas las cosas creadas a cada una en particular y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás [.•.] [y] sea un perpetuo espejo viviente del universo. [...] Y éste es el medio de obtener cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible, esto es, el medio de obtener cuanta perfección es posible».

En este esbozo he supuesto que las mónadas desnudas y las mónadas parcialmente reflectantes, y las demás, son posibles que residen en la razón divina. La razón por la que sólo existe un mundo de mónadas temporalmente coordinadas y completamente reflectantes radica en la libre selección guiada por el principio de perfección, que hace Dios del mejor de todos los mundos posibles. Este esbozo también permite ver por qué la elección de Dios del mejor mundos, supone una infinidad de comparaciones que escapa a la capacidad de cualquier inteligencia finita. Podemos ver por qué, dada la idea leibniziana de mónada, desnuda o de otro tipo, el concepto del predicado de toda proposición verdadera sobre una mónada estará contenido en el de su sujeto. Y, dada la armonía preestablecida del mejor mundo, no sólo estará el concepto del predicado de cruzar el Rubicón contenido en el concepto completo de César, sino que también lo estará el concepto del predicado de ser asesinado en Roma un siglo antes del martirio de san Pablo allí ocurrido.

6. Con esta teoría *de* la verdad y su concepción de las mónadas que reflejan el universo, cada una desde su propio punto de vista, Leibniz explica el principio de razón suficiente y la distinción entre verdades necesarias y contingentes, del siguiente modo:

a) Cada proposición debe ser verdadera o falsa.

b) Una proposición es verdadera o falsa en virtud de la relación de inclusión conceptual (antes explicada) entre los conceptos expresados por sus términos de sujeto y predicado: verdadera cuando se da la relación de inclusión; falsa en caso contrario.

c) Por consiguiente, para cada proposición verdadera, o de cualquier clase, existe una prueba *a priori* de ella (conocida por Dios). Esta prueba adopta la forma, en general, de un análisis del concepto expresado por el término del sujeto, análisis que se lleva hasta el punto en el que se ve que dicho concepto incluye el concepto expresado en el término del predicad(. *(Discurso:§13;* y «Verdades necesarias y contingentes», páto 1).

d) En aquellos casos en los que la prueba de la proposición pueda realizarse en un número finito de pasos, y en los que el último paso de tu prueba reduzca la proposición a una identidad (tal como A es A, etc.), de tal modo que su negación violara el principio de contradic- la proposición es una verdad necesaria. Su contradictoria es imposible. Es verdadera en cualquier mundo que Dios pudiera haber creado: es verdadera en todos los mundos posibles, así entendidos. Podemos conocer estas verdades finitamente demostrables sobre las esencias de las cosas, sobre los números y los objetos geométricos, y sobre la bondad moral y la justicia («Verdades necesarias y contingentes», párrafos

n aquellos casos en los que la prueba *a priori* de la proposición no pueda realizarse en un número finito de pasos, sino que implique más bien el análisis de un concepto individual completo infinitamente complejo, e incluso un número infinito de comparaciones con otros mundos que Dios pudiera haber creado, la proposición es contingente y su verdad depende del principio de lo mejor. Realizar la prueba requeriría un análisis que exigiría un número infinito de pasos, un análisis que nunca podría completarse. Dios no ve el final del análisis, pues el análisis no tiene fin. Pero sólo Dios ve la respuesta, gracias a la visión intuitiva de Dios de todos los posibles a la \ c7.

§5. ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE LA TEORÍA LEIBNIZIANA DE LA VERDAD

1. En primer lugar, la afirmación *e)* de arriba es una forma de expresar el principio de razón suficiente: dice que cada proposición verdadera tiene una prueba *a priori de* su verdad. Leibniz usa a menudo este nombre, «el principio de razón suficiente», para referirse a diversos principios menos generales. La formulación de arriba es, en mi opinión, la Formulación más general del principio. Por ello dice Leibniz: «Hay dos principios de todo razonamiento, el principio de contradicción [...] y el principio de que debe darse una razón, esto es, que cada proposición verdadera conocida por sí misma tiene una prueba *a priori,* o que puede darse una razón para cada verdad o, como se dice habitualmente, que

nada ocurra sin una causa. La aritmética y la geometría no necesi este principio, pero la física y la mecánica, sí» .[6]

i lay otra cita en la que podemos apreciar cómo las verdades confin_ gentes dependen de los decretos de Dios y de su elección del mejor de todos los mundos posibles.

> La demostración de este predicado de César [que se resolvió a cruzuL Li Rubicón] no es tan absoluta como las de los números o de la geometría, sino que presupone la serie de las cosas que Dios ha elegido libremente, y que está fundada en el primer decreto de Dios, que establece hacer siem. pre lo más perfecto, y en el decreto que Dios ha dado (a continuación del primero) respecto a la naturaleza humana, que es que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca lo mejor. [...] [T]oda verdad que está fundada en esta clase *de* decretos es contingente, aunque sea cierta. *(Diseurso:§13* [Ariew y Garber:46])

2. Un segundo comentario sobre la teoría leibniziana de la verdad es que hoy usamos el término *«a priori»* como un término epistemológico, un término que dice algo sobre cómo puede conocerse una proposición, a saber, que puede conocerse independientemente de la experiencia. Pero no es ésta la idea leibniziana de *a priori.* Cuando Leibniz dice que las proposiciones verdaderas tienen una prueba *a priori,* se refiere a una prueba basada en las razones últimas por las que es verdadera o falsa. Es claro que Leibniz no se refiere a que nosotros (seres humanos) podamos saber, independientemente de la experiencia, que las proposiciones contingentes son verdaderas. Las pruebas que tiene en mente sólo pueden ser conocidas por Dios, puesto que solamente Dios ve, gracias a su visión intuitiva de las posibles existencias, la respuesta al análisis infinito requerido.

Otro comentario, relacionado con el anterior, es que la concepción leibniziana de lo contingente es, podríamos decir, teórico-probatoria.[7] Es decir, traza la distinción entre proposiciones verdaderas necesarias y contingentes según cómo puedan ser; o sean, establecidas por alguien que es omnisciente. Esto se desprende de cómo usa la concepción de la contingencia y de que dice, por ejemplo, al referirse al principio de razón suficiente, que «el principio de que nunca ocurre nada sin la posibilidad de que una mente omnisciente pudiera dar alguna razón de por

6. Gerhardt, *Philosophischen Schriken,* VII:309, en *Leibniz Selections,* Philip R. Weiner, (comp.), Nueva York, Scribners, 1951, pág. 94.

7. Véase R. M. Adams, «Leibniz's Theory of Contingency», en M. Hooker (comp.), *Lrib- Critica! and Interpretative Essays,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1952, págs. 259 y sigs.



einé debería haber ocurrido, en vez de lo contrario» *(Catalogue of MSS* de Bodeman [1985], en Wiener:95). Yen «Verdades necesarias y contingentes» (4.2) dice que «las proposiciones existenciales o contingentes difieren enteramente de éstas [las verdades eternas sobre las esencias], Su verdad sólo es entendida *a priori* por la mente infinita, y no puede ser demostrada mediante ninguna resolución». Estas citas muestran en qué medida la distinción de Leibniz entre verdades necesarias y contingentes aborda la cuestión desde el punto de vista de Dios.

3. Un tercer comentario: resulta tentador objetar que la concepción leibniziana de la contingencia, concepción que establece pruebas que requieren un análisis infinito, cuya respuesta sólo Dios puede ver, no nos ofrece una concepción auténtica, *bona fide,* de la contingencia. La contingencia de cuya ausencia nos quejamos es quizá la del hecho bruto, esto es, un hecho que simplemente no tiene explicación aun cuando todo se conozca, como, por ejemplo, las leyes últimas de la naturaleza, si hubiera tales. Esa concepción de la contingencia, sin embargo, es precisamente la que rechaza Leibniz, pues viola su principio de razón suficien te. Este principio exige que el mundo ha de ser plenamente inteligible hasta el último detalle, no para nosotros, claro está, sino para una inteligencia infinita perfecta. De este modo, las leyes últimas de la naturaleza, incluso como máximas subordinadas, manifestarán una perfección apropiada. Leibniz cree que las leyes de la física hacen eso bajo la forma de principios de conservación, por ejemplo, así como bajo la forma de los principios del máximo y el mínimo que permiten el cálculo de las variaciones *(Discurso:§§19-22).* Nada le es opaco a Dios. Que nuestro mundo satisface esta condición es parte de la fe cristiana (huelga decir que también lo es de otras doctrinas de fe). Es también una tesis del idealismo.

Un último comentario: más arriba analizamos dos comienzos para la concepción leibniziana de la doctrina del predicado contenido en el sujeto. Uno era la idea de una proposición verdadera como una proposición cuyo concepto del predicado está en el concepto del sujeto; el otro era la idea de una mónada como una forma sin ventanas de la vida mental especificada completamente por una lista de todas sus propiedades a lo largo del tiempo. Es natural preguntar cuál de estas ideas es mejor, y cuál apareció antes en la mente de Leibniz.

Respecto de la última cuestión, yo no tengo opinión, si bien la respuesta pudiera estar en otros textos que no hemos estudiado. Pienso, sin embargo, que la segunda idea, que empieza con las mónadas sin ventanas, podría ser mejor, pues penetra más profundamente en la doctrina global de Leibniz y, junto con la idea de perfección, nos permite ver con bastante facilidad por qué la doctrina del predicado contenido en el su-

jeto es válida para todas las proposiciones afirmativas contingentes verdaderas. Pienso, pues, que esta idea es más instructiva y, en cualquier caso, suficiente para hacer inteligible la concepción de Leibniz. Ciertamente, Leibniz tiene otras ideas en la mente, como muestra su uso de la analogía con una serie infinita;[8] y no olvidemos su mención de las relaciones entre números irracionales y de que éstas muestran que el error es menor que cualquier cantidad asignable («Verdades necesarias y contingentes», párrafo 3). Pero no creo que estas otras cosas sean necesarias para entender la doctrina del predicado contenido en el sujeto. La idea intuitiva elemental de las mónadas tal como la hemos analizado anteriormente parece suficiente para ello.

Observemos para concluir que, evidentemente, la teoría de la verdad de Leibniz es elaborada para su teología filosófica y sus objetivos apologéticos. No es una teoría de cómo nosotros, seres humanos, aprendernos el sentido y la referencia de los términos de nuestro lenguaje y los aplicamos en la vida cotidiana. Ciertamente, a Leibniz no pudo habérsele escapado esto. Pero, para él, eso no es lo decisivo, pues no intenta explicar nuestro uso del lenguaje, cómo sus términos adquieren sentido y referencia. Lo que quiere más bien Leibniz es dejar sentadas ciertas consideraciones muy generales sobre todas las verdades, verdades que sólo son plenamente accesibles desde el punto de vista de Dios. Piensa que el lenguaje que realmente tenemos de algún modo enlaza adecuadamente con estas verdades, lo cual nos capacita para entender su teoría. Y con esto basta para sus propósitos, que no son los que se marca hoy la Filosofía del lenguaje, por muy sugerentes y valiosos que pudieran resultarle a ésta.

8. John Carriero debate lo que estas ideas debieran ser en «Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency, Part One: Infinite Resolution», en *Studia Leibuitiana,* 25, 1993, págs. 1-26.

LEIBNIZ II

LOS ESPÍRITUS COMO SUSTANCIAS ACTIVAS: SU LIBERTAD

§1. EL CONCEPTO INDIVIDUAL COMPLETO INCLUYE PODERES ACTIVOS

1. La teoría lebniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto, que nos ocupó en las secciones 4-5 de la última lección, con su distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes, sirve a sus propósitos siempre y cuando le ayude a sostener dos cosas:

a) El mundo es libremente creado por Dios, quien tiene los atributos de la razón, la perfección moral y la voluntad, y crea el mundo por la mejor de las razones, no arbitrariamente ni por necesidad lógica.

b) Esto requiere que el mundo real debe ser el mejor de todos los mundos posibles, y que las cosas creadas que constituyen el mundo —las sustancias completas— deben ser cosas genuinamente creadas, teniendo sus propias fuerzas y tendencias activas que las mueven a actuar de acuerdo con sus propios principios.

Ahora bien, Leibniz cree que para hablar de la libre elección de Dios, o de cualquier otro, deben existir alternativas: ésta es una condición necesaria de la libertad. Así, pues, piensa como posibles al mejor de todos los mundos posibles y a otros mundos menos favorecidos, incluso a aquellos con mucho mal; y piensa como contingente la elección de Dios del mejor de ellos. Pero ¿de qué modo hemos de entender un mundo posible?

Siguiendo la sugerencia de Robert Adams, quizá la explicación más clara consista en formar el concepto básico de un mundo posible del mismo modo que formamos el concepto completo de un individuo.[1] Dicho concepto de individuo no contiene ninguna contradicción en sí mismo: tiene una descripción consistente. Adquirimos el concepto básico de un mundo posible combinando en un mundo una pluralidad de indivi-

1. Véase R. M. Adams, <'Leibniz's Theory of Contingency», en Hooker, *Leibniz: Critical and Interpretative Essays,* págs. 247 y sigs.

duos, o mónadas, y suponiendo que las relaciones entre las mónadas han sido dispuestas por la armonía preestablecida. Si esto se hiciera de tal modo que el mundo así concebido tuviera una descripción consiste y no contuviese contradicción alguna, entonces Leibniz dice que es n sí mismo posible. En la medida en que especificamos mundos posicites sin recurrir a la elección de Dios del mejor de ellos, evitamos toda complicación resultante del hecho de que la elección de Dios del mejor mundo posible es de algún modo necesaria. Es cuando menos moralmente necesaria, esto es, prácticamente necesaria por cuanto viene exigida por razones morales o por las perfecciones morales de Dios. Yo evitaré empero enredarme en esta cuestión que atribuló a Leibniz y que parece que nunca llegó a resolver.' No sé si pensó que la proposición de que Dios crea el mejor mundo posible es contingente, aunque no cabe duda de que la consideró moralmente necesaria.

2. Para satisfacer la condición b) de arriba, Leibniz confía en que su teoría de la verdad como predicado contenido en el sujeto le permita considerar las sustancias individuales completas como cosas genuinamente creadas, y para esto han de poseer poderes activos propios. Esto es esencial para él en el caso de los espíritus (mentes con razón y voluntad), pues les permiten pensar, deliberar y actuar por su cuenta, y ser espontáneamente activos, voluntariamente movidos y capaces de seguir los dictados de su razón. La sucesión de pensamientos, sentimientos y acciones que experimentan no deben ser meramente acontecimientos sin vida —parí:: simplemente de la exposición fotográfica de Dios—, como Leibniz piensa que ocurre, en cada uno a su manera, con Descartes y Spinoza.

Para explicar las críticas de Leibniz a Descartes y Spinoza, empecemos por preguntar de qué es concepto el concepto individual completo donde la sustancia en cuestión es un espíritu. Supongamos primero que entendemos el concepto individual completo de César como una historia completa de la vida de César. (Limitémonos a este caso en aras de la simplicidad.) La historia principia con el nacimiento de César en tal o cual momento, luego cruza el Rubicón, y luego vienen su asesinato y lo demás. A esto añadimos la historia de los pensamientos, sentimientos, deseos, percepciones y demás de César. Y mucho más: la historia da cuenta de toda la secuencia completa y detallada de sucesos de la vida de César. Pensemos en esta historia como si se tratara de la película completa, por decirlo así, de César. Dada esta historia, suponemos que, cuando Dios crea a César, Dios crea los fotogramas de esta película, sucediendo suavemente cada fotograma al anterior, de tal modo que tenemos una aparición continua de una vida.

2. Véase *ibid.*, págs. 266-272.

Desde esta perspectiva, el concepto de una sustancia individual es el concepto de una (posible) historia completa de una vida. Una vida se entiende como una secuencia continua de fotogramas, y los fotogramas son, por así decir, fotografías que no tienen poderes activos propios. Así es como Leibniz ve tanto el ocasionalismo cartesiano como la concepción spinozista del mundo como una sustancia con sus infinitamente cuantiosos atributos y modos.

3. La idea leibniziana de un concepto individual completo es muy otra. Este concepto no lo es de una historia de una vida contada, digamos, en una película, sino el concepto de una sustancia activa con poderes propios, de tal modo que, desde dentro de sí misma y de su estado total presente, delibera y actúa y se mueve espontánea y voluntariamente a otro estado de acuerdo con su propia ley peculiar. Para Leibniz, el concepto individual completo, que reside en el intelecto divino, incluye los conceptos de estos poderes. Por eso dice Leibniz de nuestro mundo: «Si este mundo fuera sólo posible, el concepto individual de un cuerpo en este mundo, conteniendo ciertos movimientos como posibilidades, también contendría nuestras leyes del movimiento [...] pero [...] como meras posibilidades. [...] [C]ada individuo posible de cualquier mundo contiene en el concepto de sí las leyes de su mundo» *(Leibniz-Arnauld Correspondence,* pág. 43).

En la creación inicial de la sustancia individual, Dios actualiza, pero no crea, estos poderes activos que son parte del concepto completo, ya que los decretos de Dios no cambian el contenido de un concepto sino simplemente le confieren ser. Estos poderes activos causan entonces los sucesivos cambios de estado a lo largo del tiempo y actúan de acuerdo con ciertos principios y leyes que caracterizan al individuo en cuestión.

En el caso de la física, estas leyes son lo suficientemente simples como para que podamos prever los estados y configuraciones futuras de los sistemas físicos a partir del conocimiento de sus estados presentes. (Me salto la explicación de Leibniz de este tema; véase el esbozo que ofrece en el *Discurso:§§17-22* y en el *Sistema nuevo.)* Con los espíritus, sin embargo, esto es imposible: aunque existen principios a partir de los cuales Dios puede prever los pensamientos y las acciones de los espíritus, estos principios, por lo general, nos son desconocidos. Tal como yo entiendo a Leibniz, pueden ser diferentes para individuos diferentes, aunque hay algunos principios comunes (por ejemplo, que elegimos de conformidad con el máximo bien aparente). Yo creo, sin embargo, que Leibniz rechaza la idea de que la ciencia natural o el pensamiento social pueden establecer principios y leyes a partir de los cuales podamos predecir en general nuestras decisiones y acciones. En las decisiones prácticas, nuestro deber es hacerlo lo mejor que podamos

para deliberar y elegir sabiamente *(Discurso:§§10,* 30). Volveré sobre esto más adelante.

4. Ahora bien, como he dicho, Leibniz asocia la idea de una vida como una exposición fotográfica con Descartes y Spinoza. Piensa que esta idea niega la creación genuina pues, de acuerdo con ella, los espíritus no son sustancias independientes y libremente activas. Leibniz defiende los poderes activos en su crítica de la física cartesiana. Como Descartes definía el cuerpo simplemente como extensión y el movimiento como el mero cambio de lugar de un cuerpo en el espacio (relativo a otros cuerpos), Leibniz pensaba que Descartes no podía explicar correctamente el principio dinámico básico de la mecánica. Pues en la física cartesiana no hay nada en la naturaleza del cuerpo, como extensión solamente, que pueda explicar la inercia o la resistencia, o que dé cuenta de la aceleración y su relación con la fuerza. Descartes parece haber pensado que las leyes de la inercia y del movimiento en línea recta (en ausencia de otros cuerpos) son consecuencias de la inmutabilidad de Dios y de que Dios preserva la misma cantidad de movimiento.'

Ni que decir tiene que Leibniz creía, con Descartes, que Dios sostiene a las sustancias creadas y las mantiene en la existencia. Somos siempre dependientes de Dios. Pero insiste en que Dios crea las sustancias con ciertos poderes y tendencias activos en los que se basan los primeros principios y leyes de la física. Y esto no implica la creación y recreación continuas de las cosas por Dios, reflejando así directamente la naturaleza divina. Por ejemplo, en los comentarios a una disertación de John Christopher Sturm, *De Idolo Naturae,* Leibniz dice cosas como la siguiente. Stant' había dicho que los movimientos de las cosas que tienen lugar ahora son el resultado de una ley eterna decretada una vez por Dios, y que no hay necesidad de nuevos mandatos de Dios ahora. Leibniz piensa que esta concepción es todavía ambigua (Wiener:142): «Pues yo pregunto si [...] *este mandato [...] decretado originalmente, atribuyó a las cosas sólo una denominación* extrínseca; o si, al formarlas, creó en ellas alguna impresión permanente, [...] una ley *en su interior* (aunque la mayoría de las veces sea desconocida para las criaturas en las cuales reside), de donde derivan todas las acciones y todas las pasiones» *(De ipso natura sive de vi insita actionibusque creatorum* [1698]).

Leibniz dice a continuación que la primera concepción parece ser la de los cartesianos (ocasionalismo), mientras que la última parece ser más verdadera. Y añade *(ibid.:142):* «Este pasado decreto no existe en el presente [de tal modo] que no puede producir nada ahora a menos que entonces dejara tras de sí algún efecto perdurable, que ahora todavía continúa y opera. [...] [N]o basta con que [...], al crear las cosas, Dios quisiera que observaran una determinada ley en su progreso, si [...] no producía en ellas un efecto duradero. Y con seguridad es contrario a la noción del poder y la voluntad divinos [...] que Dios quisiera, y quedando, no obstante, no produjera [...] nada; que esté siempre actuando y nunca efectuando; que [...] *no deje ninguna obra».*

3. El argumento de Leibniz contra Descartes puede encontrarse en dos breves escritos aparecidos en el *Journal des Savants* en 1691 y 1693, y en una carta al Padre Bouvet, reimpresa en Wiener, 100-105; véanse también las dos selecciones en Ariew y Garber, 245-256.

Leibniz cree que debemos decir que *(ibid.:143)* «la ley decretada por Dios dejó algún rastro de sí misma impreso en las cosas; si las cosas fueron formadas E...] de forma que pudieran ser aptas para realizar la yolmitad del legislador, entonces [...] una cierta [...] forma o fuerza [...] está impresa en las cosas, y de ella deriva la serie de fenómenos de acuerdo con la prescripción del primer mandato». De nuevo *(ibid.:144* y sig.): «La misma sustancia de las cosas consiste en el poder de actuar y sufrir, de donde se sigue que no pueden producirse siquiera cosas perdurables si el poder divino no puede imprimir en ellas una fuerza de cierta permanencia», pues, de otro modo *(ibid.:145),* «todas las cosas no serían más que ciertas modificaciones pasajeras y evanescentes, y [...] apariciones de una sustancia permanente y divina».

Esta última observación sugiere la idea anterior de una exposición divina de fotografías, una «perniciosa doctrina» que Leibniz atribuye a Spinoza. Y con ella concluimos nuestro análisis de la teoría leibniziana de los poderes activos de las mónadas y, de este modo, el de su genuina espontaneidad interna. Tal como veremos, esta espontaneidad es una condición necesaria adicional de la verdadera libertad de los espíritus racionales.

Los espíritus como sustancias individuales racionales

1. Hemos visto que Leibniz quiere mantener que las sustancias actu an genuinamente a partir de los poderes y principios presentes en ellas N que han de considerarse como suyos propios. Adicionalmente dice también que, en el caso de los espíritus racionales capaces de deliberación, estos principios y poderes no son explicables por la física ni el pensamiento social. Las mentes autoconscientes y racionales tienen diversos poderes y principios de acción distintivos, de los que son al menos parcialmente conscientes, aunque, como veremos, no plenamente. Como ya hemos apuntado, uno de esos principios es que los espíritus actúan en aras del mayor bien aparente *(Discurso:§30:1).* El resultado es que el concepto completo de una sustancia individual racional tiene en

sí el concepto de sus poderes activos y principios impresos con sus yes de desarrollo.

A esto podemos añadir que no sólo no son explicables estos principios y leyes por la física y la ciencia social, sino que hay también un concepto completo de un espíritu individual (como un posible individuo) emparejado con cualquier clase de vida libre y espontánea y razonada, autoconsciente y autodeterminada, una vida que podemos imaginar y describir consistentemente. Y si podemos describirla así, Dios la llevaría a la existencia, siempre y cuando el individuo especificado por este concepto perteneciera al mejor de todos los mundos posib;es. Y, creo que Leibniz diría que este sistema permite la posibilidad real de la más libre y autodeterminada y razonada de las vidas que podemos imaginar sin contradicción. Digamos que una vida así es la verdadera libertad. Leibniz diría entonces que su doctrina no la excluye.

Para ser justos con Leibniz, es importante subrayar este punto. Por supuesto, aquí abstraigo de la presciencia que tiene Dios de nuestras acciones, e incluso *de* la presciencia que tiene Dios de nuestros pensamientos y del curso de nuestras futuras deliberaciones. No discutiré la cuestión de si la presciencia de Dios es incompatible con nuestra libertad. Dejo esto deliberadamente de lado, como el propio Leibniz en efecto hace: cuando decidimos qué hacer, estos problemas filosóficos no tienen relevancia práctica. Por supuesto, Dios prevé nuestros pensamientos y nuestras acciones, pero no hay manera posible de que nuestras deliberaciones y nuestra conducta puedan ser previstas o predichas por la ciencia natural o el pensamiento social, por grande que sea nuestro conocimiento. Tampoco nosotros podemos preverlas («Verdades necesarias y contingentes», párrafo 7). Nuestro deber como espíritus es decidir siempre mediante la razón y la deliberación en nuestro intento de identificar el mayor bien aparente *(Discurso:§§10,* 30).

2. Estas cuestiones necesitan mayor elaboración. Al analizar los milagros y las acciones de Dios sobre las sustancias de los individuos, Leibniz los distingue del orden general y las leyes universales, y dice que están por encima *de* lo que llama «máximas subordinadas» *(Discurso:§16).* Entiendo por máximas subordinadas las leyes de la física y de las otras ciencias naturales. Éstas son lo suficientemente simples como para que podamos conocerlas nosotros. Y aunque los milagros pueden ser inconsistentes con dichas leyes, no son inconsistentes con el orden general y las leyes universales de la creación de Dios. Dice Leibniz *(Discurso:§16):* «Digo que los milagros y los concursos extraordinarios de Dios tienen la propiedad de que no podrían ser previstos por el raciocinio de ningún espíritu creado, por esclarecido que sea, porque la comprensión distinta del orden general sobrepasa a todos ellos; mientras

que lo llamado natural depende de las máximas menos generales que las criaturas pueden comprender». Dice en el *Sistema nuevo* §5:

> No debernos ser indiferentes a los diferentes grados de las mentes o las almas razonables, siendo los órdenes superiores incomparablemente más perfectos que las formas enterradas en la materia, pequeños Dioses en contraste con ellas, hechos a imagen de Dios. [...] Eso es por lo que Dios gobierna a las mentes como un príncipe gobierna a sus súbditos, *e* incluso como un padre cuida de sus hijos, mientras que dispone las otras sustancias del mismo modo que un ingeniero manipula sus máquinas. Así, las mi. tires poseen leyes particulares que las elevan por encima de las revoluciones de la materia; y podernos decir que todo lo demás está hecho sólo papi ellas. (Wiener:108-109)

Y en §8: «Las almas razonables responden a leyes mucho más elevadas y están exentas de todo aquello que pudiera hacerles perder la cualidad de ser ciudadanas de una sociedad de espíritus. [Entiendo que esta sociedad es la Ciudad de Dios]» (Wiener:110).

Estos y otros pasajes sugieren que, para Leibniz, no hay modo de que nosotros podamos usar las leyes de la naturaleza (las máximas subordinadas) para prever los pensamientos y las deliberaciones de los espíritus racionales, Conocemos ciertos principios generales, tales como que elegimos de acuerdo con el mayor bien aparente, pero no nos dice nada específico sobré las elecciones reales. Pero seguimos sin dirimir la cuestión relativa a cómo hemos de concebir las leyes generales que, según Leibniz, siguen los espíritus razonables.

3. Quizá pudiéramos decir algo así: en el *Discurso* §6, Leibniz distingue entre las acciones ordinarias de Dios y las extraordinarias, y mantiene que Dios no hace nada fuera de orden. Lo que pasa por extraordinario sólo lo es con respecto a un orden ya establecido; todo es conforme al (mayor) orden universal. Dice también que no hay nada tan irregular que no podamos encontrarle un concepto, una regla o una ecuación que lo caracterice. Así: «Si alguien trazase una línea continua que fuera ora recta, ora circular, ora de otra índole, es posible hallar un concepto o regla o ecuación común a todos los puntos de la línea, en virtud de la cual deban acontecer esos mismos cambios. [...] [N]o hay ningún rostro [...] cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica y no pueda trazarse en un trazo continuo mediante cierto movimiento que siga una regla. Pero cuando una regla es muy compleja, lo que es conforme a ella pasa por irregular».

Leibniz se cuida de añadir que no pretende explicar nada con estas observaciones; lo que le preocupa es cómo podemos pensar sobre el mundo con pretensiones piadosas y religiosas. Aun así, encontramos

aquí, en mi opinión, el pensamiento según el cual cada alma racional tiene su propio principio particular que gobierna sus poderes activos y su libre vida espiritual (libre porque participa de la razón, tanto intelectual como dell berativa).[4] No obstante, el mundo sigue estando ordenado, aun cuando esos principios y poderes sean distintos para cada espíritu (persona), pese a tener ciertos rasgos comunes.

Leibniz dice incluso lo siguiente en «Verdades necesarias y contingentes», párrafo 6: «Los espíritus libres e inteligentes [...] poseen algo más grande y maravilloso, en una suerte de imitación de Dios. Pues no están ligados a ninguna ley subordinada particular del universo, sino que actúan, como si dijéramos, por milagro privado, por la sola iniciativa de su propio poder y, mirando hacia una causa final, interrumpen [...] el curso de las causas eficientes que actúan sobre su voluntad [..1, de tal modo que, en el caso de las mentes, no puede establecerse ninguna ley universal subordinada (cosa que sí es posible en el caso de los cuerpos [físicos]) que baste para predecir la elección de una mente».

Concluyo, pues, diciendo que Leibniz pensaba que Dios especifica una ley particular, privada, para cada espíritu racional. Digamos que este principio expresa la individualidad de un espíritu: caracteriza su individualidad distintiva al expresar su forma particular de vida y el punto de vista desde el que refleja el universo. Dado este principio de las series de Fourier para los espíritus racionales, el abanico de estos principios posibles es lo suficientemente amplio como para permitir cualquier forma de vida intelectual y moral que podamos describir de modo consistente. Por esto he dicho más arriba que Leibniz cree que su sistema tiene espacio para todas las formas de vida moral libre. Puede admitir cualesquiera criterios que consideremos necesarios para dicha vida, siempre que su aplicación pueda describirse coherentemente.

§3. LA VERDADERA LIBERTAD

1. Por el momento (en §§1-2), nos hemos detenido en dos elementos de la concepción leibniziana de la libertad de los espíritus racionales: su espontaneidad y su individualidad. Aunque Kant y otros han encontrado insatisfactoria su concepción de la libertad humana, yo quiero presentarla en la forma más favorable posible, a fin de que podamos ver dónde radica realmente el conflicto entre ellos. Como en cualquier otro

4. Llamemos a esto el principio de las series de Fourier para espíritus libres [el análisis de Fourier utiliza ciertas series infinitas —las series de Fourier— para hallar las fu aciones que se aproximan a los datos periódicos *(N. de la comp.)]*.

caso importante, esto nunca es fácil de hacer y-es posible que no lo logremos.

Pues bien, sobre la cuestión de la libertad, Leibniz es un determinista y un compatibilista, esto es, no ve incompatibilidad entre la libertad y una cierta clase especial de determinismo. Digo una clase especial de determinismo porque es natural objetar que su concepción se parece mucho a la de Spinoza. Pero la respuesta de Leibniz es que es un error objetar de este modo al determinismo: lo que importa es la naturaleza de los poderes activos y últimos responsables de la determinación. En su opinión, estos poderes activos y últimos son la sabiduría y las perfecciones morales de Dios, unidas a la grandeza de Dios (su poder y omnisciencia). Esto significa que el verdadero pensamiento y el sano juicio moral configuran el curso final del mundo y determinan su forma y estructura. Más aún, los espíritus racionales son espontáneos e individuales, y expresan sus propias formas de vida. Más allá de eso, los determinantes de su pensamiento y juicio pueden ser el sano razonamiento y la buena deliberación. En su familiar versión de la libertad en *Teodicea* 288 (véase §288-290), dice que

> la libertad [...] consiste en la inteligencia, que comporta un claro conocimiento de los objetos de la deliberación; en la espontaneidad, con la que nos determinamos; y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica y metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como su cuerpo y base. La sustancia libre se determina a sí misma, y ello siguiendo el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin forzarla; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras. Es bueno, empero, hacer ver que la imperfección que se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad, y la determinación infalible que está implicada en nuestra contingencia, en nada destruyen la libertad ni la contingencia.

Aquí Leibniz establece tres condiciones para la acción libre: inteligencia, espontaneidad y contingencia, a las que podemos añadir nosotros la individualidad. Expresadas con mayor detalle, estas condiciones son: la inteligencia, que es un conocimiento claro del objeto de la deliberación; la espontaneidad, con la que nosotros mismos determinamos la acción que realizamos (y de un modo que nos es específico); y la contingencia, esto es, la ausencia de necesidad lógica o metafísica. Esto último significa existencia de alternativas. La libertad es imposible si sólo hay una elección.

2. En *Teodicea* §289, Leibniz explica del modo siguiente el significado de inteligencia:

> Nuestro conocimiento es de dos clases, distinto o confuso. El conocimiento dist hito, o *inteligencia,* tiene lugar en el uso verdadero de la razón; pero los sentidos nos abastecen de pensamientos confusos. Y podemos decir que estamos exentos de esclavitud en tanto que actuamos con un conocimiento distinto, pero que estamos esclavizados por las pasiones en tanto que nuestras percepciones son confusas. [...] Un esclavo, sin embargo, por más esclavo que sea, no deja de tener libertad de elegir de conformidad con el estado en el que está. [...] [E]ste mal estado en el que está el esclavo, que es el nuestro propio, no nos impide, más que a él, hacer una libr.• elección de lo que más nos place.

En cuanto a la espontaneidad, Leibniz afirma la doctrina que discutimos (en §1), a saber, que cada uno de nosotros, como sustancias completas, tiene dentro de sí la fuente de sus acciones. Gracias a la armonía preestablecida, las cosas externas no tienen influencia en nosotros. Aunque esto sea verdad —Leibniz se cuida de decir—, es verdad sólo en un sentido estrictamente filosófico. La cuestión es que la espontaneidad es común a nosotros y a todas las sustancias simples; en las sustancias inteligentes o libres, la espontaneidad se enseñorea de las acciones. Además, en §291, Leibniz escribe: «Su individualidad [la de las sustancias simples] consiste en la ley perpetua que produce la secuencia de percepciones que experimenta, que nacen naturalmente las unas de las otras, para representar el cuerpo que le es asignado, y, por su mediación, el universo entero, según el punto de vista propio de esta sustancia simple».

Repito que la individualidad de una sustancia libre (y de las otras también) consiste en su propio principio o ley distintiva, que caracteriza la secuencia de sus estados (de percepción, apercepción y pensamiento) a lo largo del tiempo.

3. Finalmente llegamos a la contingencia entendida como la presencia de alternativas. Leibniz tuvo a menudo que hacer frente a la siguiente objeción: Dios elige lo mejor por necesidad. El mundo que es el mejor, es el mejor por necesidad. Por consiguiente, es necesario que, si Dios elige un mundo cualquiera, Dios elija este (nuestro) mundo. Así, pues, la elección de Dios no es libre.

A esto Leibniz replicó lo siguiente: un mundo que no sea elegido, sigue siendo, no obstante, posible en su propia naturaleza. Esto es así aun si no es posible con respecto a la voluntad divina. Antes definimos un mundo como posible en su propia naturaleza si su descripción no implicaba contradicción. Así pues, lo que está diciendo Leibniz es que, al crear Dios nuestro mundo, la elección de Dios es libre porque hay muchos mundos entre los cuales elegir, y cada uno de ellos (al tener una descripción consistente) es posible en su propia naturaleza. La condición de la contingencia queda satisfecha.

[*Addendum:* Una buena discusión de este punto se encuentra en Sleigh, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence,* págs. 80 y sigs. Sleigh observa que lo siguiente es crucial para el argumento de Leibniz. La inferencia de «es metafísicamente necesario que si *p* entonces *q*» junto con «es metafísicamente necesario que *p*» a «es metafísicamente necesario que *q*» es una buena inferencia. Es un caso en el *que* la necesidad de la consecuencia confiere necesidad al consecuente. Sin embargo, la inferencia de «es metafísicamente necesario que si *p* entonces *q*» junto con «es necesario en su propia naturaleza que p» a «es necesario en su propia naturaleza que *q*» no es una inferencia válida.]

4. A modo de conclusión: hemos visto que para Leibniz es erróneo decir que estar determinado a buscar lo mejor es carecer de libertad. So-'Di e este asunto, dice lo siguiente (en el compendio añadido al final de la *le9dicea):*

> Yo niego la mayor de este argumento [quien no pueda dejar de elegir lo mejor no es libre]: es más bien la verdadera libertad, y la más perfecta, poder hacer el mejor uso de la propia libertad, y ejercer siempre este poder, sin ser apartado ni por la fuerza externa [libertad para actuar], ni por las pasiones internas [libertad para desear], de las que la una esclaviza nuestros cuerpos y la otra nuestras almas. Nada hay menos servil y más apropiado al mayor grado de libertad que ser siempre llevado hacia el bien, y siempre por la propia inclinación, sin ninguna constricción y sin displacer alguno (Objeción VIII, párrafo 1).

Para Leibniz, lo importante es que la libertad de Dios así entendida, y nuestra libertad entendida como una serie de aproximaciones imperfectas a la de Dios, deberían ser causas fundamentales tanto en el mundo como en nuestra vida. Todo esto contrasta con Spinoza, quien, pensaba Leibniz, sostuvo que no hay causas finales en la naturaleza y que, aunque concebimos las cosas como buenas o malas según como nos afectan, Dios es indiferente ante ellas. Además, en el esquema de Spinoza, tal como lo entiende Leibniz, no hay nada parecido a la elección divina, pues por necesidad de la naturaleza divina y su infinitud todo lo posible debe ser real, por lo que no hay nada que elegir. La elec- ,: .éin presupone la existencia de alternativas: una elección selecciona sta en lugar de la otra. No ha lugar cuando todo lo posible debe ser.

Al margen de lo que pensemos de la concepción determinista y compatibilista que Leibniz tiene de la libertad humana, él pensó que era muy diferente de la de Spinoza.

§4. RAZÓN, JUICIO Y VOLUNTAD

1. En la cita anterior de la *Teodicea* (del párrafo 1 *de* la Objeción VIII), Leibniz se refiere a la verdadera libertad. Yo he utilizado este texto para referirme a cómo concibe él —otra cosa es hasta qué punto le entendamos— la forma más plena y completa de libertad que pudiera mostrarse en la vida humana. Hasta ahora hemos considerado cuatr(elementos principales de esta concepción suya: espontaneidad, individualidad, inteligencia y contingencia. Ahora nos detendremos en algunos detalles nuevos de esos elementos. Una forma de hacerlo es viendo lo que dice sobre la deliberación razonada, el juicio y ciertos aspectos de la libre voluntad.

Vimos la última vez (§5.1) que Leibniz dice (en el *Discurso:§13)* que, como consecuencia del primer decreto de Dios de hacer siempre lo más perfecto, el segundo decreto de Dios, con respecto a la naturaleza humana, es que nosotros siempre haremos (aunque libremente) lo que nos parezca lo mejor. Afirma así Leibniz lo que denomina viejos axiomas. que la voluntad persigue el mayor bien y que rehuye el mayor mal poi ella percibido *(Nuevos ensayos,* libro II, cap. XXI, §31).

Y en el *Discurso* §30 dice que, en virtud del decreto de Dios, «la voluntad tendería siempre al [mayor] bien aparente, expresando o imitando la voluntad de Dios desde ciertos puntos de vista particulares respecto a los cuales ese bien aparente tiene siempre algo de verdadero». De esta forma, «Dios determina nuestra voluntad a la elección de lo que parece lo mejor, sin obligarla, no obstante».

Lo primero que podemos decir, pues, es que nuestro principio-guía de la deliberación consiste en establecer, en la medida de nuestras posibilidades, cuál es el mayor bien aparente. Éste es el objeto de la deliberación en la verdadera libertad. Hasta qué punto logremos la verdadera libertad, en lugar simplemente de la libertad que habitualmente tenemos, depende de hasta qué punto consigamos alcanzar un conocimiento distinto del mayor bien aparente y superar las usuales imperfecciones de nuestro pensamiento y nuestra espontaneidad.

2. Antes de proseguir con otros elementos de la idea leibniziana de la verdadera libertad, éste es un buen lugar para considerar la frase que usa con frecuencia, «inclina sin obligar», una frase que se dice de las razones para hacer algo. (Recordemos la cita anterior de la *Teodicea* §288, «inclina sin forzarla».) Es aquí donde la teoría leibniziana de la verdacl como predicado contenido en el sujeto, con su concepción de la contingencia, puede entrar en su psicología moral. En cierto lugar dice: «Se (11, la misma proporción entre la necesidad y la inclinación que, en el análisis matemático, entre las ecuaciones exactas y los límites que ofrecen una aproximación» (G. Grua [ed. y comp.], G. W. Leibniz, *Textes inédits d'aprés les manuscrits de la Bibliothéque provinciale de Hanovre,* París, 1948, pág. 479).

Aquí creo que hay varios pensamientos. Uno es la idea de juicio deliberativo como aquel que equilibra las razones, que nos inclina hacia uno u otro lado, a favor o en contra. Estas razones son indefinidamente numerosas, incluso posiblemente infinitas. Ni que decir tiene que esto es cierto de la decisión de Dios de crear el mejor mundo posible. Para la voluntad antecedente de Dios, que considera por separado todos los bienes y males particulares (aunque infinitos en número), precede a la voluntad consecuente de Dios, que viene dada por el juicio divino como el decreto final, después de considerarlo todo *(Vindicación:§§24-27).*

Ese decreto presupone un análisis infinito y es, en ese sentido, contingente, aunque, por supuesto, como dice Leibniz, también es cierto. En nuestro caso, parece mejor decir que las razones presentes en nuestras deliberaciones son, en principio, razones abiertas, o indefinidamente numerosas, aunque en la práctica unas cuantas razones pueden ser lo suficientemente concluyentes como para que actuemos.

3. Un segundo pensamiento es éste: Leibniz piensa que las razones y los motivos presentes en nuestras decisiones incluyen todo tipo de inclinaciones y percepciones, subconscientes así como conscientes. Pues, en tanto que sustancias completas, tenemos, latentes en nosotros, expresiones de todo lo que hay en el universo desde nuestro punto de vista. Estas expresiones podemos experimentarlas simplemente como percepciones (que a menudo se confunden con el conocimiento) e inclinaciones. Así, comentando la idea de Locke, según la cual lo que nos motiva es la inquietud, dice *(Nuevos ensayos:II:xxi:§39):* «Diversas percepciones e inclinaciones se combinan para producir una volición completa, que es el resultado del conflicto entre ellas. Hay algunas, en sí mismas imperceptibles, que se suman al desasosiego que nos impele sin saber por qué. Hay algunas que unen fuerzas para llevarnos hacia algún objeto, o para alejarnos de él, en cuyo caso tenemos deseo o temor. [...] El resultado eventual de todos estos impulsos es el esfuerzo que prevalece, que es el que constituye una volición plena».

La cuestión crucial aquí es que, aunque perseguimos el mayor bien aparente, aquello que percibimos como tal bien es afectado por nuestras percepciones e inclinaciones; pero éstas, a su vez, reflejan la infinita complejidad del universo expresada en nuestra naturaleza. Nuestras decisiones son así influidas por la forma en que nos afecta el resto del universo, no por el conocimiento claro sino a través de percepciones e inclinaciones confusas *(Discurso:§33; Naturaleza y gracia:§13).* Puesto que nuestras mentes son finitas, nunca podemos aprehender plenamente las

infinitas influencias que configuran nuestra conducta, aun cuando hayamos llegado al más alto grado de perfección posible para nosotros. En su sentido más estricto, la verdadera libertad nunca está a nuestro alcance, al menos en esta vida.

4. Es aquí relevante el argumento que usa Leibniz para rechazar la posibilidad de la libertad basada en el equilibrio. Quiere refutar la idea según la cual la voluntad libre puede comportar un equilibrio perfecta - mente compensado de razones a favor y en contra, equilibrio que petmite a la voluntad tomar una decisión. (Esta idea se conoce a veces con el nombre de libertad de la indiferencia.) Leibniz quiere defender en su lugar (carta a Coste, 1707, en Ariew y Garber:194) que «con respecto a la voluntad en general, [...] la elección sigue a la mayor inclinación (por la cual entiendo tanto pasiones como razones, verdaderas o aparentes)»,

Pero para defender esto tiene que afirmar que siempre existe una inclinación mayor; y lo afirma diciendo que nunca podemos estar en un estado de perfecto equilibrio de razones a favor y en contra. Ésa es una idea quimérica, dice, pues el universo no puede dividirse en dos partes iguales, y que cada una de las cuales incidiera igualmente en nosotros *(ibid,,* Ariew y Garber:195):«Ei universo no tiene centro, y sus partes son infinitamente variadas; de este modo, nunca puede darse el caso de que todo sea perfectamente igual y nos impresione igualmente por todos sus lados. Y, aunque no siempre somos capaces de percibir todas las pequeñas impresiones que contribuyen a determinarnos, hay siempre aigJ que nos determina [a elegir] entre contradictorios, sin que el caso sea perfectamente igual por todos sus lados».

A modo de conclusión: tanto en el caso de Dios como en el nuestro, las razones inclinan sin forzar en vista de la infinidad de posibles razones implicadas. Mediante la visión intuitiva de la existencia posible de las cosas, Dios ve la respuesta, el análisis completo, y actúa con pleno entendimiento. Por el contrario, nosotros no sólo no podemos completar el análisis sino que tampoco podemos llegar nunca a comprender la infinita complejidad de las causas de nuestras percepciones e inclinaciones, ni cómo influyen en nuestros deseos y aversiones, ni por lo tanto en nuestra visión del bien aparente. Así pues, decir que Dios determina a la voluntad a elegir lo que parece lo mejor, sin no obstante forzarla, parece querer decir que no es necesario, sino contingente, que hagamos esa elección (en vista de la teoría leibniziana de la verdad como predicado en el sujeto). En este sentido, pienso, es como debe entenderse la frase «inclina sin forzar» *(Discurso:§§13,* 30).

5. Consideremos ahora otros aspectos de la teoría leibniziana de la deliberación racional y su conexión con su concepción de la libertad. En los *Nuevos ensayos* (II:xxi), Leibniz ofrece una de sus discusiones

más completas cuando comenta la concepción de Locke en el capítulo sobre el poder y la libertad que también resulta ser el II:xxi del *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Repasaré algunos de sus aspectos mE ásrelevantes.

n1 asección 8 señala la ambigüedad del término «libertad». Distingue entre libertad de derecho y libertad de hecho. En la libertad de derecho, el esclavo no es libre y el súbdito no es enteramente libre; sin embargo, el rico y el pobre son igualmente libres en este sentido. Mientras que la libertad de hecho consiste bien en el poder de hacer lo que uno quiere o elige hacer, bien en el poder de hacer lo que uno debe.

Leibniz le dice a Locke que éste se refiere a la libertad de hacer y que hay diferentes grados y tipos de dicha libertad. Y añade: *«Por lo general,* aquel que tiene más medios es más libre de hacer lo que quiera; pero también cabe entender la libertad en particular, referida al uso de las cosas que habitualmente están en nuestro poder, y sobre todo al libre uso de nuestro cuerpo [...] [así, pues,] un prisionero no es libre [...] y [...] un paralítico no puede usar sus miembros libremente».

En esta sección 8, Leibniz llega hasta distinguir entre libertad de hacer y libertad de querer. Esta última la entiende de dos maneras. Una la acabamos de examinar, y consiste simplemente en la idea de que nuestra voluntad, en sus deliberaciones, es contingente en el sentido de que las razones la inclinan sin forzarla.' El otro sentido es que nuestra mente, en sus deliberaciones, es libre de las imperfecciones, o de la esclavitud, que pueden surgir de las pasiones. En este sentido, los estoicos afirmaron que sólo el sabio es un hombre libre. Para lograr esta libertad interior, debemos ser capaces de querer lo que debemos querer, esto es, tras adecuada deliberación. Dice Leibniz: (§8): «Así, sólo Dios es perfectamente libre y las mentes creadas no lo son sino en la medida en que están por encima de las pasiones: esta libertad pertenece estrictamente a nuestro entendimiento».

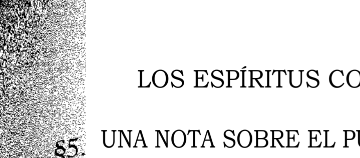
6. A partir de todo esto, parece claro que, para Leibniz, lo fundamen- en la verdadera libertad es la libertad del entendimiento. Pues, aunque ',tilo podemos querer el bien aparente (lo que consideramos bueno), «cuan- más desarrollada esté la facultad del entendimiento, tanto mejores serán las elecciones de la voluntad» (§19). Y, de nuevo (§21): «[L]a cuestión

5. Dice: "fijas razones o impresiones más firmes que presenta el entendimiento a la oluntad no impiden que el acto de la voluntad sea contingente, y no le confieren a ésta una necesidad absoluta o (por así decir) metafísica. En este sentido es en el que yo digo siempre que el entendimiento puede determinar a la voluntad, de acuerdo con las percepciones y razones que prevalecen, de un modo que, aun siendo cierto e infalible, inclina sin torzar".

no es si un hombre puede hacer lo que quiere sino si su voluntad es suficientemente independiente. No es una cuestión de [...] si sus piernas son libres E...] sino de si tiene una mente libre y en qué consiste. A este respecto, una inteligencia puede ser más libre que otra, y la inteligencia suprema tiene una libertad perfecta, que las criaturas no pueden poseer».

Pero ¿cómo ha de lograrse la libertad del entendimiento? Una forma de hacerlo es, con seguridad, consiguiendo el control sobre nuestras pasiones y apetitos. Leibniz dedica gran parte de II:xxi a sugerirnos las numerosas formas de escapar a su cautiverio y lograr una mayor perfección moral. Considera cómo, formándonos hábitos apropiados y tomando las resoluciones oportunas, y razonando de forma atinada en cuestiones morales, podemos dominar y controlar gradualmente nuestras pasiones e inclinaciones. Y podemos hacerlo por cuanto la mente puede utilizar diversos mecanismos para hacer que un deseo prevalezca sobre otro (§40: véase §47; *Discurso:§30* [Ariew y Garber:61]; carta a Coste [Ariew y Garber:195]): «Puesto que el resultado final viene determinado por cómo sopesamos unas cosas frente a otras [...] [puede que] no prevalezca la inquietud más apremiante [...], puede que todas las otras juntas la sobrepasen. La mente puede aprovecharse del truco de las "dicotomías", para hacer prevalecer primero a una y luego a la otra; de igual modo que en una asamblea uno puede hacer que prevalezca una facción consiguiendo la mayoría de los votos por el orden en que se someten los temas a votación». Pero hemos de fijar por anticipado estos mecanismos, «pues una vez desatada la batalla ya no es tiempo de usar estos artificios: todo lo que entonces nos afecta es sopesado en la balanza y contribuye a determinar una *dirección resultante,* casi como en la mecánica, y si no se la desvía prontamente, ya no se la puede detener».

Es mejor que procedamos metódicamente en la deliberación, respetando las formas de pensamiento que la razón indica, en lugar de proceder arbitrariamente. También ayuda que nos acostumbremos a retirarnos de vez en cuando a la intimidad y que nos preguntemos «¿adónde voy?», «¿hasta dónde he llegado?», o que nos recordemos que hemos de llegar hasta un punto y, a partir de ahí, ponernos a trabajar (§47). Es mediante estos métodos y estratagemas como llegamos a dominarnos a nosotros mismos. Para Leibniz, la verdadera felicidad debería ser el objeto de nuestros deseos, pero a menos que el apetito sea dirigido por la razón, nos empeñaremos en placeres presentes y no en los duraderos, que es donde reside la felicidad (§51). Este poder de la razón deliberativa se asemeja a la fortaleza de ánimo de Hume, «el predominio de las pasiones serenas sobre las violentas» *(Tratado:418).* Y Leibniz podría ofrecer una explicación similar de cómo se desarrolla.



§5. UNA NOTA SOBRE EL PUNTO DE VISTA PRÁCTICO

1. Antes de volver de nuevo a Kant, observemos que, cuando deliberamos e intentamos alcanzar la mejor decisión, nunca deberíamos preocuparnos, en opinión de Leibniz, por tratar de afirmar o prever lo que decidiremos. Eso no sería deliberar sino otra cosa. En cualquier caso, lo que haremos no pueden establecerlo las leyes de la naturaleza o el pensamiento social, y asumo que aquí se incluyen las leyes de la psicología, si es que las hay. Es verdad que Dios sabe lo que decidiremos, pero ese conocimiento está más allá de nosotros y no tiene ninguna relevancia para la deliberación aquí y ahora. Dice Leibniz *(Discurso:§30):* «¿Acaso es seguro desde toda la eternidad que pecaré? Respóndete a ti mismo: acaso no; y sin pensar en lo que no puedes conocer y que no puede darte ninguna luz, obra según tu deber, que sí puedes conocer».

Subrayo este argumento porque distingue entre el punto de vista de la deliberación y el de la ciencia física y el pensamiento social, que intenta asimilar los fenómenos a un sistema de leyes naturales. Tanto Kant como Leibniz asumen esta diferencia, aunque esta diferencia desempeña un papel mucho más importante en Kant.

2. Pero si Kant y Leibniz coinciden en este punto, difieren en otra cuestión de fundamental importancia. La teoría leibniziana de la deliberación desde el punto de vista práctico parece ser el origen de la doctrina de Wolff del querer en cuanto tal en oposición a la doctrina kantiana de la voluntad pura. Consideraremos este contraste en Kant I:§3. Ahora bien, Wolff dice en una carta a Leibniz (4 de mayo de 1715 [Ariew y Garber:232]):

> La sensación de perfección excita un cierto placer y la sensación de imperfección un cierto displacer. Y las emociones, en virtud de aquello a lo que la mente al final se inclina o que la mente rechaza, son modificaciones de este placer o displacer. Yo explico de este modo el origen de la obligación natural. Tan pronto como la perfección hacia la que tiende la acción, y por ella indicada, se representa en el intelecto, surge el placer que hace que nos aferremos más estrechamente a la acción que deberíamos contemplar. Y así, una vez advertidas las circunstancias rebosantes de bien para nosotros o para los demás, se modifica el placer y se transforma en una emoción en virtud de la cual la mente se inclina finalmente hacia el apetito. [...] [D]e esta disposición innata a la obligación, yo deduzco 1()da la moral práctica. [...] De ella también se deriva la regla o ley general de la naturaleza, según la cual nuestras acciones deben dirigirse hacia la suprema perfección en nosotros mismos y en los demás.

Aunque argumentarlo convincentemente exigiría un análisis mucho más largo, sugiero que si, al sopesar las distintas consideraciones cuando intentamos identificar el mayor bien aparente, unimos este tipo de declaraciones con la teoría leibniziana de la deliberación razonada, vemos entonces el tipo de doctrina que Kant se propone rechazar y sustituir por la idea de una voluntad pura basada sólo en la pura razón práctica.

KANT

KANT I

LA *FUNDAMENTACIÓN:* PRÓLOGO Y PARTE I

§1. COMENTARIOS INTRODUCTORIOS

1. Diré muy poco sobre la vida de Kant, vida que presenta un llamativo contraste con la de Hume. Si Hume fue precoz, pues concibió el *Tratado en* sus años mozos *y* lo completó antes de cumplir los treinta, las obras mayores de Kant, las tres *Críticas* de la década de 1780, maduraron lentamente. Kant nació en abril de 1724 y murió en febrero de 1804, poco antes de su octogésimo cumpleaños. Cuando se publicó, en 1781, la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* tras la década de 1770 en la que escribió muy poco, tenía cincuenta y siete años y empezaba a sentir el apremio del tiempo. La *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788 y la *Crítica del juicio* en 1790, con la segunda edición de la primera *Crítica* en 1787. Esto no fue todo en aquellos años: los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro* se publicaron en 1783; la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* en 1785; y los *Principios metafísicos de la ciencia natural,* en 1786. Además de todos éstos, hubo varios ensayos importantes para su filosofía política: «Idea de una historia universal» y «Qué es Ilustración», ambos de 1784, y «Qué es orientarse en el pensamiento» de 1786, entre otros. Cuando apareció la última *Crítica,* Kant contaba sesenta y seis años, y aún estaba a pleno rendimiento. Todavía había de publicar *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *La metafísica de las costumbres* (1797) y dos importantes ensayos de filosofía política, «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» y «Sobre la paz perpetua», ambos en 1795. En 1798, cuando apareció su último trabajo, *La contienda entre las facultades,* tenía 74 años.

Otro contraste es que Hume era un aristócrata escocés de las tierras bajas que no tenía ninguna dificultad para mantenerse a sí mismo, pasando frecuentes temporadas en la hacienda familiar en Ninewells y eventualmente haciéndose bastante rico con sus escritos y patrimonio, que llegaron a reportarle 1.000 libras anuales, una suma sustancial en aquellos días. Kant fue un niño pobre. Su padre trabajaba como guarni-

cionero y la familia vivía en el distrito obrero de Kónigsberg. A los ocho años, ingresó en la escuela pietista Fridericianum, que llegó a odiar: durante el resto de su vida recordaría aquellos años como años de prisión. Tuvo que trabajar mucho para ganarse la vida cuando entró en la universidad en 1740 a la edad de dieciséis; y cuando terminó la universidad en 1746 se convirtió *en Hauslehrer,* o preceptor, de familias acomodadas de las afueras de Kónigsberg; y así permaneció durante casi diez años. Cuando volvió a la universidad y empezó a enseñar como *Dozent* en el otoño *de* 1755, tenía que impartir veinte horas de clase o más a la semana para llegar a fin de mes, algo que a nosotros nos parece bastante increíble, sobre toda suerte de materias: lógica, metafísica, ética, teoría del derecho, geografía, antropología y otras. No consiguió tener cierta holgada seguridad financiera hasta que fue profesor *ordinarias* en 1770.

2. Pese a todas sus diferencias, una de las cosas que más llaman la atención de Kant es su profundo respeto y admiración por Hume. Digo que llama la atención porque no está claro cuándo surge. Es casi seguro que Kant no leía inglés. J. G. Sulzer tradujo el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Hume en 1755, y es sumamente probable que Kant leyera esta traducción. También poseía una copia *de* algunos ensayos de Hume (traducidos en 1759), entre los que se encontraban, además de la «Historia natural de la religión», los ensayos «Sobre las pasiones», «Sobre la tragedia» y los «Fundamentos del gusto».' Hay quien piensa que no fue hasta 1772, año en que se traduce al alemán el *Essay on the Nature and Immutability of Truth* de Beattie, que Kant toma conciencia de la profundidad de la crítica de Hume al concepto de causalidad. Este trabajo incluía citas de pasajes del *Tratado* que eran más radicales que cualquiera de la *Investigación.'* Otros suponen que Kant leyó la sección I:iv:7 del *Tratado* traducida por su amigo Hamann antes de 1768 y dicen que esto bastó para que Kant viera el nervio de la crítica de Hume a la causación.[3] Probablemente fue así, mediante una de estas lecturas, como Kant despertó de su supuesto «sueño dogmático» *(Prolegómenos* [4:260]).[4] En cualquier caso, fue una persona a todas luces bastante despierta.

1. Karl Vorlánder, *Inuzzanuel Kant: Der Mann luid das Werir,* Hamburgo, Felix Meiuc r. 1977, 1.152n.

2. Estos pasajes se analizan en R. P. Wolf, *Kant's Theory of Mental Actiitity,* Cambridge. Mass., Harvard University Press, 1963, págs. 24-32.

3. Véase Günther Gawlick y Lother Kreimendahi, *Hume in der deutschen Aufkliirung,* Stuttgart, Frornmann-Holzboog, 1987, pág. 191. Debo agradecimiento a J. B. Schneewind por esta referencia.

4. A menos que se indique lo contrario, las obras de Kant se citarán por el volumen y la página de los *Gesarnmelte Schriften,* normalmente denominados *Akacleznieausgabe.* Esta edición empezó a publicarla la Academia prusiana de las ciencias por primera vez en 1900. Las citas de la *Fundamentación* se hacen por capítulo y párrafo así como por la página del volumen 4 de la *Akadenzie;* las citas *de la Crítica de la razón pura* siguen la paginación habitual *de* la primera y segunda ediciones. *(N. de la comp.)*

Independientemente de cómo llegara a conocer Kant las ideas humeanas sobre la causación, ese conocimiento no basta, a mi entender, para explicar la siguiente carta extraordinaria que escribió a Herder en 1768 *(Brietnychsel* [X:74]), donde dice:

> Ante el temprano desarrollo de su talento [el *de* Herder], veo venir con gran alegría el momento en que su fecundo espíritu, no empujado ya tanto por los ardorosos impulsos del sentimiento juvenil, adquiere aquella serenidad dulce, pero sensible, que viene a ser como la vida contemplativa del filósofo: precisamente lo contrario de aquello con que sueñan los místicos. Lo que de usted conozco me hace esperar con certeza la llegada de esa época de su genio: el estado de espíritu más fecundo para quien lo posee y para el mundo y cuyo lugar más bajo ocupa Montaigne y el más alto, a mi modo de ver, Hume.[5]

La carta es extraordinaria no sólo porque Kant le escribiera esto a Herder (a la sazón un joven al que había conocido como estudiante) sino también porque dijera esto *de* Hume. Y no porque no sea verdad lo que escribe de Hume. Mas ¿cómo pudo haber crecido en Kant un aprecio tan profundo? ¿Cómo adivinó Kant el carácter y la sensibilidad de Hume expresadas en lo que yo he llamado su fideísmo de la naturaleza, su feliz aceptación, «dulce, pero sensible»? Su respeto y admiración por Hume es un maravilloso tributo a ambos. (Véase también *KR* B788-797, donde Kant discute a Hume como un escéptico, y donde expresa sus sentimientos hacia Hume en B792: acaso el «más ingenioso de todos los escépticos» y «un hombre tan agudo y estimable».)

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PRÓLOGO: PÁRRAFOS 11-13

1. Hoy empezamos nuestro estudio del primero de los tres problemas e it los que dividiremos nuestro análisis de la filosofía moral de Kant. Estos tres problemas son la ley moral, el hecho de la razón y la fe práctica. Empezamos con la *Funclamentación** (tal como la denominaré siguiendo a Paton), porque, aun cuando no consigue dar una visión adecuada de la

5. La carta puede encontrarse en Ernst Cassirer, *Kant' Life and Thought, New* Haven, le University Press, 1981, pág. 85 (trad. casi.: *Kant, vida y doctrina,* México, F.C.E, pág. 107).

* *Groundwork* en el original. *(N. del t.)*

filosofía moral de Kant como un todo, sí que ofrece una teoría analítica razonablemente completa de la ley moral. Lo hace dilucidando el concepto de moralidad, que para Kant está implícito en nuestros juicios ordinarios sobre el valor moral de las acciones y del carácter que expresan.

Kant nos dice en el prólogo (Pról.:13 [392]) que la presente *Fundamentación* «no es más que la investigación y asiento del principio supremo de la moralidad», y observa que esta investigación «constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral». A diferencia de Hume, dice que la búsqueda de este principio no forma parte de una ciencia más amplia de la naturaleza humana, sino que comienza analíticamente dilucidando el principio o los principios subyacentes implícitos en nuestros juicios ordinarios sobre el valor moral.

Esta investigación es un asunto aislado en el sentido añadido de que la investigación y el asiento del principio supremo de la moralidad tienen un carácter preliminar para una crítica de la razón *pura* práctica, que Kant dice que espera escribir en algún trabajo futuro y que ensaya a escala reducida con respecto a la realidad objetiva de la ley moral en *Gr III.*

2. Hay diversas cuestiones mencionadas en Pról.:II que son de gran importancia para la concepción de Kant, aunque su plena significación no quedará clara hasta mucho después.

a) Una es que, a decir de Kant, una crítica de la razón (pura) práctica no puede ser completa hasta que podamos mostrar la unidad de la razón práctica y la teórica en un principio común, pues cree que «al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón» (Pról.:12 [399]). Ahora bien, en mi opinión, hay cuatro temas conectados respecto de la razón en la filosofía moral de Kant. Podemos formularlos del modo siguiente:

i) la supremacía de la razón;
ii) la unidad de la razón;
iii) la igualdad de la razón, teniendo la razón práctica primacía en la constitución global de la razón (para esta igualdad, véase *KP* 5:141); y
iv) la filosofía como defensa, incluida la defensa, tanto teórica como práctica, de la libertad de la razón.

Aquí no intentaré siquiera insinuar lo que estos temas puedan significar, pues son temas difíciles y requieren muchos pasos previos. Pero trataremos de entenderlos y confío en que, andando el tiempo, queden claros su significado e interconexiones. Exponer la ley moral como el principio supremo de la moralidad tiene, como dice Kant, un carácter preparatorio para todo lo demás. Por eso dejaré de lado muchas cuestiones sobre cómo interpretar el imperativo categórico y las relaciones entre sus tres formulaciones. Siempre que entendamos lo esencial, no creo que esas cuestiones sean de tanta importancia. A medida que avancemos, iré señalando lo que es realmente esencial y por qué.

b) Una segunda cuestión importante es ésta: Kant dice (de nuevo en Pról.:11 [391]) que una crítica de la razón pura práctica es menos urgente en el caso de la razón práctica que en el de la razón teórica. Según arguye en la primera *Crítica,* la razón teórica tiende a sobrepasar sus límites apropiados y cae por ello en una suerte de pretenciosa vaciedad, que afortunadamente se muestra en las antinomias. Si no fuera por esas antinomias, podríamos pensar fácilmente que hablábamos con sentido: este es el Kant antimetafísico. Por el contrario, en cuestiones de moralidad la razón práctica, «aun en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión» (Pról.:11 [391]). Esto está relacionado con la cuestión siguiente.

c) Kant dice (todavía en Pról.:11 [391]) que se propone escribir una crítica de la razón pura práctica; mas cuando aparece esta obra, se titula simplemente *Crítica de la razón práctica.* ¿Qué le pasó al adjetivo «pura»? Hasta que no hayamos analizado el hecho de la razón no podremos llegar a entender esto plenamente; pero la idea de Kant es que, mientras la razón pura teórica tiende a transgredir sus propios límites, en el caso de la razón práctica es la razón práctica empírica (no pura), urgida por nuestras inclinaciones y deseos naturales, la que tiende a transgredir su propia esfera, especialmente cuando no está clara la ley moral y su fundamento en nuestra persona. Kant insiste en la pureza de la ley moral, esto es, en el hecho de que es un principio *a priori* que se origina en nuestra libre razón. Él piensa que ser plenamente conscientes de la pureza de la ley y de su origen en nuestra persona en cuanto libre y autónoma es la protección más segura que tenemos para no violar la ley moral (véase *Gr* Pról.:6-8 [388-389]; y II:9n. [411]; 44n. [426]).

3. Los anteriores comentarios se relacionan con lo que dice Kant en *Gr* 1:20-22 (403-405). En 1:22 (405) analiza la necesidad de la filosofía moral. No es necesaria para enseñarnos nuestros deberes y nuestras obligaciones —para decirnos cuáles son—, porque ya los conocemos. Escribe en 1:20 (403):

> Y aquí puede verse, no sin admiración, cuán superior es la facultad práctica de juzgar a la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprensibilidades y contradicciones consigo misma. ji...] En lo práctico, en cambio, comienza la facultad de juzgar, mostrándose ante todo muy provechosa, cuando

el entendimiento vulgar excluye de las leyes prácticas todos los m(■],,, sensibles. Y luego llega hasta la sutileza [...] y, lo que es más frecuern e, puede [...] abrigar la esperanza de acertar, ni más ni menos que un filón fo E...], porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre vulgar; pero, en cambio, puede muy bien enredar su juici,, en multitud de consideraciones E...] ajenas al asunto.

He citado este pasaje (omitiendo frases aquí y allá) para mostrar que Kant no pretende enseñarnos lo que está bien y mal (lo consideraría presuntuoso) sino hacernos conscientes de la ley moral arraigada en nuestra libre razón. Cree que una plena conciencia de ella despierta un fuerte deseo de obrar conforme a esa ley *(Gr* II:9n. [411]; 44n. [426]). Este deseo es (lo que llamamos en Hume II:§5) un deseo dependiente de concepciones: es un deseo, que nos pertenece en cuanto personas razonables, de obrar según un ideal expresable en una concepción de nosotros mismos como autónomos en virtud de nuestra libre razón, tanto teórica como práctica. En su filosofía moral, Kant busca el autoconocimiento: no un conocimiento de lo que está bien y mal —que ya poseemos— sino un conocimiento de lo que deseamos como personas con la facultad de la libre razón teórica y práctica.

4. Añadiría a este respecto que Kant acaso también pretenda, debido en parte a su educación pietista, una forma de reflexión moral que pudiera usarse razonablemente para calibrar la pureza de nuestros motivos. En general sabemos lo que está bien y lo que está mal, pero a menudo estamos tentados de actuar siguiendo las malas razones, sin que quizá nos demos cuenta de ello. Una de las utilidades que puede haber atribuido al imperativo categórico es la de expresar una forma razonable de reflexión que pudiera ayudarnos a protegernos de esa eventualidad, verificando si la máxima desde la que actuamos es legítima, esto es, permitida por la razón práctica.' Digo una forma razonable de reflexión porque una de las cosas que Kant encontró ofensivas en el pietismo, al que estuvo expuesto en el Fridericianum, era su obsesión por la pureza de los motivos y el autoexamen compulsivo a que podía dar lugar. El imperativo categórico, en cambio, articula un modo de reflexión que podría ordenar y moderar, de forma razonable, el escrutinio de nuestros motivos.

No veo que Kant se interese lo más mínimo por el escepticismo moral. Simplemente, no es un problema para él, por mucho que nos pueda inquietar a nosotros. Su perspectiva puede aportar una manera de afrontarlo, pero ésta es una cuestión aparte. Siempre da por supuesto,

6. Debo agradecer a Michael Hardimon la valiosa discusión que mantuvimos a tc respecto.

como parte del hecho de la razón, que todas las personas (salvo las retrasadas mentales y los perturbados) reconocen el supremo principio de la razón práctica como un principio con autoridad sobre su voluntad 5:105).

13. LA IDEA DE UNA VOLUNTAD PURA

, Paso ahora a Pról:10 (390), que es un párrafo importante porque *en* él Kant explica sus intenciones en la *Fundamentación* al distinguir la teoría de Wolff del querer en general de su doctrina de lo qué él llama una voluntad pura. Kant compara la teoría de Wolff del querer en general con la lógica (formal) general, mientras que compara su propia teoría de la voluntad pura con la lógica trascendental. ¿Qué sacarnos de aquí?

Ya que la explicación de Kant es algo opaca, aventuraré una conjetura. Así como la lógica general estudia los principios formales, el pensamiento y el razonamiento válidos, al margen *de* su contenido y objetos particulares, asimismo la teoría de Wolff del querer en general estudia los principios psicológicos en que se asientan todos nuestros deseos, al margen de sus objetos y de aquello en particular de que son deseos. Se considera que los deseos son homogéneos, sea cual fuere su origen en nuestra persona. A este respecto, la teoría es corno la lógica general, que deja de lado el contenido y el origen del pensamiento al establecer la validez de las inferencias. La teoría del querer en general, si es correcta mi conjetura, sugiere una visión de la persona para la cual los deseos son fuerzas psíquicas que pugnan por realizarse y satisfacerse según su fuerza y urgencia. El equilibrio de estas fuerzas psíquicas determina lo que acabamos haciendo. Una persona con fuerte voluntad (alguien con la fortaleza de ánimo de Hume) es alguien cuyas deliberaciones son persistentemente controladas por los mismos fuertes deseos.

Por el contrario, la concepción kantiana de una voluntad pura es, de este modo, como la lógica trascendental. La lógica trascendental estudia todas las condiciones epistémicas que hacen posible el conocimiento sintético *a priori* de los objetos. Hallamos este conocimiento en la matemática y en los primeros principios de la física; y este conocimiento debe ser explicado. De forma similar, Kant piensa que la razón pura práctica existe y que es suficiente por sí misma para determinar la voluntad, independientemente de nuestras inclinaciones y deseos naturales. Este hecho también debe ser explicado. Para hacerlo, necesitamos una teoría de la voluntad pura, y no una teoría del querer en general; porque, así como el conocimiento sintético *a priori* es un tipo especial de conocimiento y requiere de la lógica trascendental para establecer sus

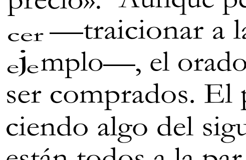
principios, así también el puro querer es un tipo especial de querer y requiere de su propia investigación para ser entendido.

La diferencia entre la razón teórica y la razón práctica es, dicho brevemente, ésta: la razón teórica trata del conocimiento de objetos dados, y la lógica trascendental establece los principios que hacen posible el conocimiento sintético *a priori* de esos objetos; en cambio, la razón práctica se refiere a cómo hemos de producir objetos de acuerdo con una idea (o una concepción) de esos objetos (*KP* 5:89 y sig.). Los principios de una voluntad pura que Kant quiere examinar son los principios de la razón práctica que, a su entender, puede determinar efectivamente nuestra voluntad aparte de las inclinaciones y deseos naturales, y dirigirla hacia su objeto *a priori,* el bien supremo (*KP* 5:4). Tal como lo presenta Kant, Wolff, y sin duda otros también, no es consciente de la importancia de una voluntad pura, idea que Kant considera fundamental. Por esa razón, se ve a sí mismo abriendo un «camino totalmente nuevo» (Pról.:10 [390]).

2. Podríamos formular del siguiente modo la concepción *de* Wolff (tal como la ve Kant): recordemos las distinciones que hicimos en Hume II:§5 entre deseos dependientes de objetos y deseos dependientes de principios (y dependientes de concepciones). Pensemos en todos los deseos que nos afectan, y que pugnan dentro de nuestra persona, como deseos dependientes de objetos. Estos deseos equivalen a las inclinaciones y los impulsos de Kant, que son generados en nosotros por todo aquello que va desde los apetitos y necesidades del cuerpo hasta los procesos sociales del aprendizaje y la educación. Digamos que estos procesos son gobernados por las leyes de la asociación de Hume, por principios tales como los principios de la costumbre y la facilidad o el principio de la pasión predominante. Ahora bien, Wolff considera todos estos deseos sólo con respecto a su fuerza y no tiene, como tampoco Hume, una concepción de la razón práctica. Presumiblemente, la acción que se realiza es a menudo, aunque no siempre, la acción que promete la mayor proporción de satisfacción global.

Para Kant, esto significa que la persona carece de una voluntad pura, pues dicha voluntad es una facultad electiva guiada por los principios de la razón práctica, es decir, una facultad de elegir cuál de nuestros muchos deseos dependientes de objetos (a menudo en conflicto) es el que ha de guiamos en la acción, o una facultad de rechazarlos a todos enteramente, y actuar movidos por deseos dependientes de principios o concepciones. En *La religión** (6:38), Kant se refiere a un miembro de la Cámara de

* Obviamente, se refiere Rawls a *La religión dentro de los límites de la mera razón. del t.)*



los Comunes inglesa que dijo, al calor del debate, «todo hombre tiene un precio».[7] Aunque pensemos que hay ciertas cosas que nunca debemos hacer —traicionar a la familia o a los amigos, a la patria o a la iglesia, por ejemplo—, el orador alega que, si se acierta con el precio, todos podemos ser comprados. El psicólogo wolffiano explicaría esto (de ser cierto) diciendo algo del siguiente tenor: los deseos, en cuanto fuerzas psíquicas, están todos a la par y sólo difieren por su fuerza y por su promesa de satisfacción en caso de realizarse. Así, para cualquier deseo o combinación de deseos, aun cuando habitualmente son los que deciden el caso guiando a la deliberación, debe de haber un deseo, o una combinación de deseos, más fuerte que puede contrarrestarlo. Encuéntrese este deseo o combinación de deseos que contrarrestan y se sabrá el precio.

3. Como veremos, Kant tiene una concepción diferente de las personas, según la cual éstas son razonables y racionales, y poseen una voluntad electiva. Se propone estudiar los principios de una voluntad pura y exponer cómo actuarían las personas con una voluntad pura plenamente efectiva, y averiguar cuál sería la estructura de sus deseos en tanto que gobernados por los principios de la razón práctica. A mi entender, lo mejor es contemplar a Kant como si estuviera presentando los principios a partir de los cuales actuaría un agente razonable y racional completamente ideal, incluso en contra de todos los deseos dependientes de objetos, ya fuera ello necesario para respetar las exigencias de la ley moral.[8] Semejante agente (humano) ideal, aun afectado por inclinaciones y necesidades naturales, como debe ser por pertenecer al mundo natural, nunca las seguiría cuando, al seguirlas, violara los principios de la pura voluntad.

Ahora bien, Kant no niega, como he dicho, que todos nuestros deseos tengan fuerza psicológica. Pero insiste en la distinción entre la fuerza de los deseos dependientes de concepciones y principios y la primacía regulativa —Butler diría autoridad— que sus correspondientes principios tienen para los agentes ideales. Lo que caracteriza a estos agentes es que la fuerza psicológica de sus deseos dependientes de concepciones y sus deseos dependientes de principios equivale exactamente a la primacía regulativa de los correspondientes principios de la razón práctica. Así, en cuanto personas idealmente razonables, tenemos la capacidad de sobreponernos a nuestros deseos dependientes de objetos y de evaluarlos;

7. Sir Robert Walpole. Pero lo que dijo fue algo mucho menos general, a saber: «Todos esos hombres [refiriéndose a ciertos patriotas] tienen un precio». Véase Greene y Hudson, pág. 34n.

8. Que un agente ideal haría esto, y que nosotros sabemos que también lo podríamos hacer, es el sentido del ejemplo (en *KP* 5:30) del príncipe que, para lograr sus ignominiosos fines, quiere hacernos levantar falso testimonio contra otro súbdito.

lo que nos confiere una facultad electiva para determinar a partir de cuál de estos deseos, si alguno, actuaremos. La próxima vez consideraré cómo se hace esta elección: es decir, incorporando el deseo a la máxima desde la que nos proponemos actuar (*Rel* 6:28) y comprobando a continuación si la máxima es moralmente permisible, usando para ello lo que llamaré el procedimiento-IC.

Esta concepción de nosotros mismos como agentes razonables con voluntades electivas contrasta fuertemente con la concepción de Wolff. Kant se lamenta de que Wolff simplemente ignora los principios apropiados para una voluntad pura, por lo que su enfoque no deja lugar a una concepción de la obligación moral arraigada en la razón pura práctica.

§4. EL ARGUMENTO PRINCIPAL DEL CAPÍTULO I DE LA *FUNDAMENTACIÓN*

1. Repasemos brevemente el argumento principal de la *Fundamentación I*, tal como lo hallarnos en 1:8-17 (397-402). Es como sigue. (Los asteriscos delante de 1, 2 y 10 indican que éstas son las tres proposiciones de Kant, que aparecen en el orden en que él las introduce.)

*1. Una buena voluntad es una voluntad cuyas acciones son conformes al deber, no por inclinación sino por deber (según el deber) (párrafo 11, final [399]).

*2. Las acciones hechas por deber derivan su valor moral del principio de la volición desde el que se hacen, y no de los propósitos (objetivos, estados de cosas o fines), para realizar los cuales la inclinación insta al agente a realizar la acción (párrafo 14 [399-400]).

3. La voluntad debe actuar siempre desde algún principio de la volición (párrafos 2 [393-394], 14 [399-400]).

4. Hay dos clases de principios de la volición, formales y materiales, que son mutuamente excluyentes y exhaustivos (párrafo 14 [399-400]).

5. Ningún principio material de la volición es el principio de la volición de una acción hecha por deber (se sigue de la definición de principio material de la volición y de *2 arriba).

6. Una acción hecha por deber es una acción hecha desde una principio formal de la volición (se sigue de *2-5).

7. Sólo hay un principio formal de la volición, y este principio es la ley moral (párrafo 17 [402]).

8. Respeto es, por definición, el reconocimiento de un principio de la volición como ley para nosotros, es decir, como aquello que determina directamente nuestra voluntad sin referencia a lo que apetecen nuestras inclinaciones (párrafo 16n. [401]).

9. El objeto del respeto es la ley moral (párrafos 15 [400-401], 16h. [401]).

*10. Las acciones hechas por deber son acciones hechas por respeto (o desde el respeto) a la ley moral (párrafo 15 [400-401]) (se sigue de 6-9).

11. Una buena voluntad es una voluntad cuyas acciones son acordes al deber, pero no por inclinación sino por respeto a la ley moral (se sigue de *1, *10 arriba).

2. Algunos comentarios: Los anteriores epígrafes 3-9, ambos inclusive, tratan de completar lo que parecen ser los pasos del razonamiento de Kant, un razonamiento basado en las premisas indicadas por los asteriscos. Sin embargo, el razonamiento no depende demasiado de que sea exactamente correcto el planteamiento aquí ofrecido, pues sin duda puede plantearse de otras formas.

Por otra parte, el objetivo del argumento, que parece válido, es hallar el supremo principio de la moralidad (la ley moral). Arranca del conocimiento moral vulgar del sentido común, para desplazarse hacia el conocimiento filosófico dilucidando el principio subyacente que se encuentra en nuestros juicios cotidianos sobre el valor moral de las acciones. No examinaré el argumento, pues, si lo he expuesto más o menos correctamente, su forma y propósito parecen razonablemente claros. Pero debo señalar que Kant considera que los capítulos I y II de la *Fundamentación* son puramente analíticos, en los que se muestra, mediante el desarrollo del concepto universalmente aceptado de moralidad, que la autonomía de la voluntad es su fundamento (*Gr* 11:90 [444-445]).

EL VALOR ABSOLUTO DE LA BUENA VOLUNTAD

Gr I:1-3 (393-394) introduce una parte fundamental de la doctrina moral de Kant: la idea del valor absoluto de una buena voluntad, un valor estimable más allá de toda comparación.

Para empezar, Kant abre la *Fundamentación* con la célebre frase: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*».

El término «buena voluntad» no se define, y Kant deja que sea el lector quien infiera su significado de los tres primeros párrafos, captando la diferencia entre ella y las cosas que Kant dice ser buenas sólo con restricciones.

Entre los rasgos de nuestra persona que Kant diferencia de una buena (o mala) voluntad están los siguientes:

i) los talentos del espíritu, tales como el entendimiento, el gracejo y el juicio;

ii) las cualidades del temperamento, tales como el valor, la decisión y la perseverancia en los propósitos; y, entre estas cualidades, aquellas particularmente favorables a una buena voluntad: la mesura en las afecciones, el dominio de sí mismo y la reflexión sobria.

Una buena voluntad ha de ser también distinguida, explícitamente, de las cosas a que nos empujan nuestras inclinaciones:

i) los dones de la fortuna: el poder, la honra, la riqueza y la salud; y
ii) la felicidad, como la completa satisfacción y contento del propio estado, la satisfacción racional de nuestros deseos naturales.

Ahora bien, los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna pueden ser extraordinariamente malos cuando la voluntad que hace uso de ellos no es una buena voluntad. Incluso las virtudes secundarias, como podemos llamarlas —la valentía y el dominio de sí mismo, la decisión y la reflexión sobria—, tienen valor sólo a condición de que asistan a la voluntad en la consecución de fines universales. Las virtudes primarias, digamos, son aquellas cuya segura posesión constituye una buena voluntad; y entre ellas destacan la sabiduría, el sentido de la justicia y la benevolencia (práctica). Las personas que poseen estas virtudes son personas virtuosas: las acciones particulares que emanan de estas virtudes tienen valor moral.' Kant considera los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento como dones de la naturaleza, mientras que una buena voluntad no es un don. Es algo que se alcanza, que resulta de la formación de un carácter, a veces mediante una suerte de conversión que llega a perdurar cuando la fortalece el cultivo de las virtudes y de las formas de pensar y sentir en que estas virtudes se asientan *(Rel* 6:47-50).

2. Aun la felicidad misma no es buena sin restricción. La prosperidad y la felicidad de alguien sin asomo alguno de buena voluntad no pueden proporcionar placer a un espectador imparcial. El párrafo inicial concluye, por tanto, con un tema característico del pensamiento moral de Kant:

> Y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

En la primera *Crítica* (B834), Kant distingue entre la ley práctica derivada del motivo de la felicidad y la ley práctica derivada del motivo de

9. Obsérvese la distinción: digamos que las personas son virtuosas y que las acciones particulares tienen valor moral.

la dignidad de ser feliz. A la primera la denomina ley pragmática (o regla de prudencia); a la segunda, ley moral. Kant no concibe la filosofía moral, como a su entender hicieron los griegos, como el estudio sobre cómo alcanzar la felicidad, sino como el estudio más bien sobre cómo debemos obrar si hemos de ser dignos de la felicidad que alcancemos. Este pensamiento caracteriza la doctrina moral de Kant.

3. Kant procede en 1:3 (394) a decir que una buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su adecuación para alcanzar algún fin ya dado e independientemente determinado. Aun cuando a aquellos con una buena voluntad les faltase por completo la facultad de sacar adelante sus propósitos (por falta de oportunidad o de capacidades naturales), su buena voluntad seguiría brillando como una joya, orno algo que en sí mismo posee su pleno valor.

Esta proposición nos recuerda la observación de Hume: «La virtud en harapos sigue siendo virtud» (T:584 y sig.). Pero la explicación de Hume difiere tajantemente de la de Kant. Para Hume, las personas virtuosas son aquellas que poseen cualidades del carácter inmediatamente agradables para ellas mismas o sus allegados, o bien, útiles para unas u otros. La explicación que da de por qué la virtud en harapos sigue siendo virtud consiste en decir que la imaginación se pone en marcha más fácilmente que el entendimiento, y aun cuando el hombre virtuoso encarcelado en una mazmorra no produzca realmente ningún bien, lo juzgamos por simpatía hacia aquellos que podrían haberse beneficiado del bien que su carácter es apto para producir.

Kant no puede aceptar esta concepción, pues rechaza que podamos juzgar el valor moral del carácter apelando a una concepción independiente de bondad como puede ser la de Hume, que la reduce a agradabilidad y utilidad para nosotros mismos y los demás. En I:1-3 (393-394) se nos dice que la buena voluntad sólo lo es en sentido formal: sabemos que las personas con buena voluntad tendrán un carácter firme y asentado y que regularmente actuarán guiadas por los principios de la razón (pura) práctica. Por eso sabemos que corregirán el uso de sus dones de la naturaleza y de la fortuna acomodándolos a los fines universales exigidos por esos principios. Pero no conocemos el contenido de esos principios, y por ello desconocemos cómo se comportarán verdaderamente las personas con buena voluntad y qué deberes reconocerán.

A modo de conclusión: una buena voluntad es siempre buena en sí misma, bajo toda condición, mientras que todo lo demás es bueno sólo bajo ciertas condiciones. Y esto es así tanto si el bien condicional es un bien en sí mismo como si es un medio, o ambas cosas. La felicidad, o la satisfacción racionalmente ordenada de nuestros deseos naturales, puede ser buena en sí misma (cuando los fines deseados y realizados son

permisibles). Pero incluso nuestra felicidad y nuestro disfrute de la pintura y la música son plenamente buenos sólo si somos dignos de ellos, o tenemos una buena voluntad.

4. Kant dice en 1:3 (394) que una buena voluntad es estimable sin comparación, mucho más valiosa que la satisfacción de nuestras inclinaciones, de hecho, mucho más que la satisfacción ordenada de la suma de todas las (permisibles) inclinaciones (o felicidad). Una buena voluntad posee, pues, dos rasgos especiales: es la única cosa siempre buena en sí misma sin restricción; y su valor es incomparablemente superior al valor de todas las demás cosas también buenas en sí mismas. Estos dol, rasgos señalan el estatus de la buena voluntad al que se refiere Kant (G 1:4 [394-395]) cuando habla del valor absoluto de la mera voluntad. El segundo de estos rasgos es el de la prioridad léxica, según diré yo: significa que el valor de una buena voluntad tiene un rango superior al de todos los demás valores, por elevada que sea su medida en sus propios términos. Las superiores pretensiones de una buena voluntad sobrepasan incondicionalmente a las pretensiones de los demás valores, en caso de que unas y otras entren en conflicto.

Ahora bien, todavía no sabemos cómo entender estos dos rasgos, si ahora sería inútil especular. Sabemos que Kant tiene tanto una concepción formal de la buena voluntad como una concepción formal de lo justo. Empieza con estas dos concepciones interdependientes. La bondad de todas las demás cosas —los talentos del espíritu y las cualidades del temperamento, los dones de la naturaleza y la fortuna, y la felicidad-- es condicional: su bondad depende de que sea compatible con las exigencias sustantivas que estas concepciones formales imponen a las acciones e instituciones. Éste es el sentido general de la primacía de lo justo en su doctrina.

Pero no podremos saber cuáles son esas exigencias sustantivas hasta que no hayamos trabajado el capítulo II de la *Fundamentación.* Aisladamente, casi todo lo que dice Kant en *Gr* I es engañoso y sólo puede entenderse a la luz de lo que viene después.

§6. LA FINALIDAD ESPECIAL DE LA RAZÓN

1. *Gr* 1:5-7 (395-396) son párrafos importantes para ver qué entiende Kant por buena voluntad y cuál es su conexión con la razón. Kant sabe que lo que ha dicho sobre el valor absoluto e incomparable de una buena voluntad en 1:1-3 (393-394) puede parecer extremo, aun cuando se ajusta a nuestros juicios ordinarios. Para disipar este sentimiento, examina la cuestión a la luz de la idea según la cual la naturaleza no nos otorga ninguna facultad, incluida la de la razón, a menos que esa facultad sea la más adecuada para lograr su finalidad.

¿Qué finalidad, pues, cumple la razón? Ciertamente, no la finalidad asegurar nuestra propia felicidad, pues la naturaleza podría lograr propósito mucho mejor dotándonos con los instintos apropiados. La finalidad, piensa Kant, para la que la naturaleza nos ha dado la razón debe ser la de producir una buena voluntad. El que tengamos la facultad de la razón y de entender los principios de la razón es algo a todas luces necesario si hemos de tener una voluntad que pueda tener interés en los principios de la razón práctica. Así, en un mundo en el que la naturaleza distribuye sus dones de una manera finalista, la finalidad de que tengamos razón debe ser la de producir una buena voluntad. Por supuesto, podría objetarse que podría haber otras finalidades posibles, pero Kant piensa que, al eliminar la finalidad de promover nuestra felicidad, ha descartado la única alternativa real.

:). En el párrafo 7 (396) se hace una importante distinción entre el hien supremo y el bien completo. El bien supremo es la buena voluntad, la condición de cualquier otro bien, incluso de nuestro deseo de felicidad. La buena voluntad no es, empero, el bien completo: éste se entiende corno el disfrute por parte de una buena voluntad de una felicidad apropiada a ella. Pero la naturaleza puede lograr esa finalidad suprema aun cuando no se cumpla la segunda finalidad de alcanzar la Felicidad o, como dice Kant, aun cuando su valor sea menos que nada.*

Kant añade que al lograr la primera finalidad, la de que tengamos una buena voluntad, sentimos una especie peculiar de satisfacción *(Zufriedenheit):* la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina. Esta satisfacción no ha de confundirse con el placer de ver satisfechas nuestras inclinaciones y necesidades. Antes bien, es la satisfacción que hallamos al obrar conforme a los principios de la razón práctica, principios en los que, corno agentes razonables y racionales, tenemos un interés práctico. Para hacer plenamente inteligible esta motivación, yo creo que es mejor que la entendamos como un deseo dependiente de concepciones. Volveré sobre esto más adelante.

7. OS DOS PAPELES DESEMPEÑADOS POR LA BUENA VOLUNTAD

1. Para terminar, haré unos breves comentarios sobre los dos papeles que desempeña la buena voluntad en la doctrina de Kant.

Lo dice Kant en *KU* §83n. *(N. del t.)*

El *primer* papel que atribuye Kant a la capacidad de poseer una buena voluntad, una capacidad basada en las facultades de la razón práctica y la sensibilidad moral, es el de ser la condición de que seamos miembros de un posible dominio de los fines.* Las facultades de la razón práctica son esenciales para nuestra humanidad entendida como razonable y racional. De ahí que la capacidad de poseer una buena voluntad determine el *alcance* de la ley moral, es decir, su ámbito de aplicación, a saber: las personas humanas en tanto poseedoras de las facultades de la razón práctica y la sensibilidad moral. Porque somos personas semejantes es por lo que estamos sujetas a los deberes de la justicia y la beneficencia. Al mismo tiempo, los otros deben respetar los deberes de la justicia y la beneficencia en su conducta hacia nosotros, de tal modo que si estamos sujetos a la ley moral también estamos protegidos por ella.

El *segundo* papel es característico del pensamiento de Kant, y tiene un lado positivo y otro negativo. El lado negativo es que Kant cree que, a menos que persigamos nuestras metas dentro de los límites de la ley moral, la vida humana es indigna y no tiene ningún valor. Esto se sigue de la estricta manera en que Kant concibe la primacía de lo justo. Una buena ilustración es la frase siguiente *(MdS* 6:332): «Si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la Tierra».

El lado positivo es que podemos dar, y de hecho damos, sentido a nuestra vida en el mundo, y realmente incluso al propio mundo, al respetar la ley moral y al esforzarnos por conseguir una buena voluntad. Este lado lo expresa Kant cuando dice, en la *Crítica del juicio* (en §§82-84), que los seres humanos son el fin último de la naturaleza en virtud de su capacidad de cultura y el fin final de la creación en virtud de sus facultades como personas morales. Aquí no puedo considerar estas difíciles secciones; citaré simplemente el texto para dar una idea del pensamiento de Kant. El texto es de *KU* §84:

> [N]o tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embárgo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como noúmeno, es el único ser natural en el cual [...] podemos reconocer una facultad suprasensible (la *libertad).*

* Véase la nota del traductor de la pág. 192 del capítulo siguiente, donde se explica poi qué hemos traducido *realm of ends* como «dominio de los fines», en lugar de «reino de lo, fines». *(N.del t.)*

> Del hombre, pues, [...] considerado como ser moral, no se puede ya preguntar más por qué fin [...] existe. Su existencia tiene en sí el más alto Fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera. [...] Así, pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría compláamente fundada; sólo en el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines.
>
> [En la nota a pie de página de §84]: [E]s [el principio de la moralidad] lo único posible, en el orden de los fines, que es absolutamente incondicionado en lo que toca a la naturaleza; su sujeto, por tanto, es el único calificado para ser *fin final* de la creación. [...] Esto demuestra que la felicidad no puede ser más que un fin condicionado y que el hombre no puede ser fin final de la creación más que como ser moral; pero en lo que toca a su estado, la felicidad está en relación sólo como consecuencia, según la medida de la concordancia con aquel fin, como fin de su existencia.

2. Lo que pensemos de la filosofía moral de Kant en su conjunto va a depender en gran medida de cómo consideremos los dos papeles que Kant atribuye al valor de una buena voluntad y a la importancia que demos a la ley moral, tal como es expuesta en las citas anteriores de *KU* §84.

De un modo u otro, el primer papel de la capacidad de poseer una buena voluntad —el de ser condición de que seamos miembros de un dominio de los fines— es ampliamente aceptada, por cuanto es básica para gran parte del pensamiento democrático. Por supuesto, esta idea no es original de Kant, pues en esto se halla muy influido por Rousseau. En efecto, Kant leyó *El contrato social y Emilio* cuando se publicaron en 1762 (su francés era bueno), y de estas obras nos dice Kant que provocaron un cambio fundamental en su pensamiento, y que, a consecuencia de ello, tuvo que dar una expresión filosófica más profunda a ideas que encontró en Rousseau.

El segundo papel —particularmente en su lado negativo, según el cual el valor de la vida humana depende de que honremos la ley moral- es mucho más controvertido. Muchos piensan que es una aberración concederle semejante importancia a la moralidad, especialmente cuando se expresa mediante el imperativo categórico e incluye la primacía de lo justo. Ahora no discutiré estas cuestiones, pues ello requeriría a todas luces mucha mayor familiaridad con las ideas de Kant de la que tenemos por el momento.

3. Concluyo señalando que la importancia que Kant otorga a la ley moral y a que actuemos desde ella tiene un obvio aspecto religioso, y que

su texto tiene en ocasiones un carácter devoto. En la segunda *Crítica* hay dos ejemplos obvios. El primero de ellos es el pasaje que comienza así: «¡Deber! Nombre sublime y grande [...], ¿cuál es el origen digno de ti» (5:86 y sig.). El otro es el pasaje que comienza de este modo: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto *el cielo estrellado sobre rníy la ley moral en mí»* (5:161 y sig.).

Aunque es una condición necesaria para entender a Kant considerar algo religioso el que diga que hay ciertas cosas *de* mucha mayor importancia que los valores cotidianos de la vida secular y que nuestra felicidad en general, no es suficiente para considerar religioso el pensamiento de Kant. Uno podría dar la misma importancia a ciertas virtudes y excelencias morales, pongamos por caso, a cierta nobleza y valentía, a la perseverancia en la amistad, tal cual podríamos decir que hizo Aristóteles. Pero esto, por profundo que sea, no le confiere a su pensamiento un carácter religioso.

Lo que, a mi entender, confiere un carácter religioso a un pensamiento es que contenga una concepción del mundo en su totalidad que lo presente como sagrado en ciertos aspectos, o bien como digno de devoción y reverencia. Los valores cotidianos de la vida secular deben ocupar un lugar secundario. Si esto es correcto, entonces lo que confiere un carácter religioso al pensamiento de Kant es el lugar dominante que concede a la ley moral en la concepción del propio mundo. Porque lo único que nos califica para ser el fin final de la creación es que sigamos a la ley moral tal como nos es aplicada, y que nos esforcemos por labrarnos una firme buena voluntad y conformemos nuestro mundo social a ella. Si no lo hacemos, nuestra vida en el mundo y aun el mismo mundo pierden su sentido y razón de ser.

Ahora acaso veamos la importancia de que Kant mencione el mundo en la primera frase de la *Fundamentación* I, cuando dice: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad»*.

En principio parece extraño que Kant haga mención del mundo aquí. ¿Por qué llegar a tal extremo?, nos preguntamos. Ahora quizá veamos por qué aparece ahí la mención.[10] No resulta sorprendente, pues, que en la segunda *Crítica* diga que se da el paso hacia la religión por mor del bien supremo y para preservar nuestra devoción por la ley moral.

Estos aspectos religiosos, incluso pietistas, de la filosofía moral de Kant parecen obvios; cualquier interpretación de ella que los descuide omite gran parte de su esencia.

10. Doy aquí las gracias a T. M. Scanlon, que vio esta conexión.

KANT II

IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA PRIMERA FORMULACIÓN

§1. INTRODUCCIÓN

1. Nuestra meta es llegar a tener una visión global de cómo encajan entre sí los temas más característicos de la filosofía moral de Kant. Recordemos los cuatro temas que mencionábamos la última vez: la supremacía de la razón; la unidad de la razón; la igualdad de la razón (teórica y práctica), teniendo la razón práctica primacía en la constitución de la razón; y, finalmente, la filosofía como defensa, que incluye la defensa de la libertad de la razón. Pretendemos saber qué encierran estos temas y de qué modo se conectan con aspectos especiales de la doctrina de Kant, tales como la primacía de lo justo, la idea según la cual la filosofía moral no versa sobre cómo ser feliz sino sobre cómo ser digno de la felicidad, y, por supuesto, la ley moral como ley de la libertad.

Como preparación esencial para entender estas cuestiones, lo mejor es comenzar con el modo en que Kant concibe la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento por el que se aplica a nosotros ese imperativo en tanto que seres humanos situados en nuestro mundo social. A esto último lo llamo procedimiento del imperativo categórico o procedimiento-IC. No daré una explicación exhaustiva de este procedimiento y omitiré muchas difíciles cuestiones de interpretación. La razón por la cual omitiré estas cuestiones es que Kant quiere mostrar que *hay* razón pura práctica, y lo quiere hacer mostrando cómo la razón práctica se manifiesta en nuestro pensamiento moral, en nuestros sentimientos y conducta cotidianos *(KP* 5:3). A este fin, no importa gran cosa, pienso yo, qué formulación específica del procedimiento-IC adoptemos, siempre que cumpla ciertas condiciones esenciales.

2. Señalo aquí dos de esas condiciones (dejando para más adelante las otras dos).

Primera: el procedimiento del imperativo categórico no debe ser meramente formal sino que ha de tener suficiente estructura como para imponer exigencias a la deliberación, de tal modo que pueda mostrarse debida-

mente qué máximas, de entre las muchas posibles, son adecuadas, y cuáles no, para ser convertidas en ley universal. De lo contrario, el imperativo categórico, en su aplicación a nosotros, sería vacío y carecería de contenido, y con él la ley moral. Llamemos a esto la condición del contenido.

Segunda: el procedimiento del imperativo categórico debe presentar al imperativo categórico, y análogamente a la ley moral, como un principio de autonomía, de tal modo que, a partir de nuestra conciencia de esta ley como ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros (en su aplicación a nosotros a través del imperativo categórico y su procedimiento), podemos reconocer que somos libres. Llamemos a esto la condición de la libertad.[1]

No hace falta decir que por ahora es todavía oscuro el significado de estas dos condiciones. Las menciono para indicar que tenemos cierta carta blanca a la hora de dar una explicación del imperativo categórico, siempre que se satisfagan ciertas exigencias esenciales. ,

3. Ahora bien, hay dos razones para estudiar el procedimiento-IC: una es para usarlo como una forma de generar el contenido —los primeros principios junto con los derechos, deberes y consentimientos esenciales, y demás— de una doctrina moral razonable. Yo no creo que el procedimiento-IC sea oportuno para este fin. Mas ello no significa negar que sea seguramente muy instructivo como una de las formulaciones más iluminadoras, si no la que más, de la exigencia que nos obliga a expresar nuestras razones universalmente cuando asumimos un punto de vista moral (idea que se remonta al menos a Leibniz y Clarke).

La otra razón para estudiar el procedimiento-IC es para dilucidar y dar sentido a los temas y rasgos que distinguen al pensamiento de Kant. Siempre que la explicación de dicho procedimiento satisfaga las condiciones del contenido y la libertad (y las dos que añadiremos más adelante), su principal valor para nosotros, al menos así lo pienso yo, es el de dar vida a las ideas más profundas y características de Kant y hacerlas inteligibles. Y lo hace proporcionándoles un medio de expresión, por referencia al cual podemos dar un sentido más específico a la unidad de la razón, pongamos por caso, y a la idea de un obrar bajo la idea de la libertad. Pero esto es adelantar acontecimientos.

1. En Kant VII se añaden otras dos condiciones: la condición del hecho de la razón y la condición de la motivación.

§2. LOS RASGOS DE LOS AGENTES MORALES IDEALES

1. En un momento daremos una explicación sumamente esquemática del imperativo categórico de Kant haciendo uso de la fórmula de la ley *de* la naturaleza. Asumo que este imperativo se aplica en las condiciones normales de la vida humana mediante lo que he llamado el procedimiento del imperativo categórico o, para abreviar, el procedimiento-IC. Este procedimiento determina el contenido de la ley moral tal como se aplica a nosotros en cuanto personas razonables y racionales en el mundo natural, dotadas de conciencia y sensibilidad moral, y afectadas, pero no determinadas, por nuestros deseos e inclinaciones naturales. Estos deseos e inclinaciones reflejan nuestras necesidades como seres finitos que ocupamos un lugar particular en nuestro mundo social y estarnos situados en el orden de la naturaleza.

Al referirme antes a los seres humanos utilicé la expresión «razonables y racionales». Lo que pretendo con ello es indicar el hecho de que Kant usa *vernünftig* para expresar una concepción completa de la razón que abarca los términos «razonable» y «racional» tal como nosotros a menudo los usamos. En castellano sabemos lo que significa que alguien diga: «Su propuesta es racional, dadas las circunstancias, pero de todas formas es irrazonable». Esto quiere decir aproximadamente que la persona en cuestión intenta cerrar un trato desfavorable e injusto para nosotros, un trato que sabe que le beneficia a ella pero que no puede esperar que aceptemos a menos que sepa que está en una posición de fuerza. «Razonable» también puede significar «juicioso», «presto a atender a la razón», lo cual quiere decir que se está dispuesto a atender y considerar las razones de los otros. *Vernünftig* puede tener los mismos significados en alemán: puede tener el sentido amplio de «razonable» así como el sentido más restringido (a menudo el del economista) de «racional», que denota aproximadamente la promoción de nuestros intereses del modo más efectivo. El uso que hace Kant de *vernünftig* varía, mas, cuando lo aplica a personas, cubre normalmente tanto lo razonable como lo racional. Su uso de «razón» tiene con frecuencia el sentido aún más cumplido de la tradición filosófica: pensemos en lo que significa *Vernunft* en el título de la *Crítica de la razón pura!* Estamos a años luz de lo que entendemos por «racional» en su sentido restringido. Es una cuestión de hondo calado (que dejo aquí al margen) la de saber si la concepción kantiana de la razón da sólo cabida a la razón o incluye muchas más cosas.

Resulta, pues, útil usar «razonable» y «racional» como términos que vienen bien para señalar la distinción que hace Kant entre las dos formas de la razón práctica, la pura y la empírica. La razón pura práctica se expresa en el imperativo categórico; la razón empírica práctica, en el

imperativo hipotético. Estas formas de la razón práctica también deben distinguirse de los particulares imperativos categórico e hipotético (como veremos en un momento, las máximas particulares del paso [I]) que satisfacen las correspondientes exigencias de la razón práctica en circunstancias particulares. Los términos «razonable» y «racional» nos recuerdan lo completa que es la concepción kantiana de la razón práctica, una concepción que comprende las dos formas de la razón.

2. Recuérdese lo que dijimos la última vez en conexión con *Gr* Pról.:10 (390-391): que lo que interesa a Kant son los principios de una voluntad pura, es decir, el raciocinio de agentes humanos plenamente razonables y racionales. Estos agentes son ideales: aunque son afectados por deseos e inclinaciones naturales, no están determinados por ellos y siempre obran según exigen los principios de la pura razón. Supongamos que también son lúcidos y sinceros en el sentido de que conocen (o pueden formular) las razones por las que actúan, y pueden enunciar dichas razones cuando sea oportuno hacerlo.

Ahora bien, considero que el procedimiento-IC representa en forma procedimental todas las exigencias de la razón práctica (tanto pura como empírica), en tanto que esas exigencias se aplican a nuestras máximas. (Esta representación procedimental será importante más tarde, cuando analicemos el constructivismo moral de Kant.) Al evaluar las máximas implícitas en sus acciones, supongo que los agentes razonables y racionales ideales, que son además lúcidos y sinceros, usan estos principios intuitivamente en sus pensamientos y juicios morales.

Por otro lado, Kant da por supuesto que la aplicación de este procedimiento presupone una cierta sensibilidad moral y una facultad de juicio moral (*MdS*, Intro 6:399-402).[2] Tener una sensibilidad moral significa, entre otras cosas, saber que querer hacer una falsa promesa plantea un problema moral: ¿es permisible una promesa semejante? De forma análoga, si un gran sufrimiento nos tienta a quitarnos la vida, se nos plantea un problema moral; y también nos plantean un problema moral las necesidades y desgracias de los otros, en virtud de las cuales buscan nuestra ayuda. Al representar las exigencias de la razón práctica, el procedimiento-IC articula un modo *de* reflexión que, según Kant, puede ayudarnos a clarificar estos asuntos, dadas nuestra sensibilidad moral nuestra facultad de juicio, tal cual se desarrollan, como debe ser, conforme crecemos y vivimos en sociedad.

2. Sobre esta presuposición, véase el instructivo análisis de Barbara Herman «The Practice of Moral Judgement», *Journal of Philosophy* (agosto de 1985), págs. 414-436 reimpreso en *The Practice of Moral Jud_geuneni,* Cambridge, Mass., Harvard Universin Press, 1993, págs. 73-93.

Es un serio error de interpretación pensar que el procedimiento-IC un algoritmo ideado para procurar, más o menos mecánicamente, un inicio correcto. No hay tal algoritmo, y Kant lo sabe. Es un error de interpretación asimismo pensar que este procedimiento es un conjunto de reglas *de* argumentación que permiten acechar a mentirosos y truhanes, bribones y cínicos, hasta desenmascararlos. No hay tales reglas.

3. Para clarificar la anterior observación sobre un agente sincero, distingamos tres clases de razones: razones explicativas, razones de los agentes y razones de fundamentación.

Las razones explicativas son parte de la explicación de por qué alguien hizo lo que hizo. La explicación es en parte psicológica —una explicación, digamos, basada en creencias y deseos— pero puede referirse a motivos reprimidos o inconscientes y a otros elementos psicológicos de los que los agentes no son conscientes y que no incluirían entre sus razones.

Las razones de los agentes son aquellas que dichos agentes señalan como razones suyas y que los agentes veraces y sinceros reconocerían, cuando fuera preciso, como razones suyas. Cuando una persona es lúcida ante sí misma, esto es, cuando conoce sus motivaciones y no actúa a impulsos de motivos reprimidos o inconscientes, entonces sus razones de agente tienden a coincidir, o al menos a entrecruzarse, con sus razones explicativas. Los agentes razonables ideales, racionales y sinceros, de Kant son también lúcidos.

Las razones de fundamentación son de dos clases: razones de racionalidad y razones justificativas. Las razones de racionalidad son aquellas que muestran que una decisión o una acción (para un agente en determinadas circunstancias) es racional o sensata, según el caso; en cambio, las razones justificativas muestran que una decisión o una acción es razonable, correcta o justa, según convenga.

En el caso de los agentes ideales —aquellos que son razonables, racionales y lúcidos a la par que veraces y sinceros—, las tres clases de razones tienden a coincidir, o al menos a entrecruzarse, cuando las acciones en cuestión son plenamente intencionales, es decir, realizadas a la luz de la deliberación y el juicio.

§3. EL PROCEDIMIENTO-IC EN CUATRO PASOS

1. Es importante tener presente que la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento-IC son tres cosas diferentes.

La ley moral es una idea de la razón. Determina un principio aplicable a todos los seres razonables y racionales (digamos, para abreviar, seres razonables), sean o no seres finitos con necesidades como nosotros,

Vale para Dios y los ángeles, o para cualquier ser razonable del universo (en caso de que exista) tanto como para nosotros.

El imperativo categórico, en tanto que imperativo, se dirige sedo a aquellos seres razonables que, por ser seres finitos con necesidades, e perimentan la ley moral como constricción. Siendo nosotros seres esta índole, experimentamos la ley moral de ese modo y así el imperativo categórico determina cómo ha de aplicársenos dicha ley (*Gr* 9-15 [412-414]).

Para que el imperativo categórico se aplique a nuestra situación, debe adaptarse a nuestras circunstancias en el orden de la naturaleza. Esta adaptación se hace mediante el procedimiento-IC, por cuanto éste tiene en cuenta las condiciones normales de la vida humana por medio de la formulación de la ley de la naturaleza (*Gr* 11:33 [421]).

2. Con estas observaciones a modo de prefacio, paso ahora a exponer el procedimiento-IC en cuatro pasos.' En el primer paso, tenemos la máxima del agente, la cual es, supongamos, racional desde el punto de vista del agente, es decir: la máxima es racional dada la situación del agente y las alternativas disponibles, junto con los deseos, habilidades y creencias del agente (que se consideran como racionales dadas las circunstancias). Una máxima es para Kant un principio subjetivo: es un principio según el cual obra el sujeto (*Gr* II:30n. [421]). Cuando la máxima del agente es racional desde el punto de vista del agente, como suponemos aquí, puede decirse que es subjetivamente válida.

También se asume que la máxima es sincera, es decir, que refleja las razones reales del agente para la acción pretendida, tal como el agente, al que se presume lúcido, las describiría con veracidad. El procedimiento-IC se aplica, pues, a las máximas a las que han llegado los agentes lúcidos y racionales, a la vista *de* lo que consideran como rasgos relevantes de sus circunstancias. Nosotros añadiríamos que el procedimiento se aplica igualmente bien a las máximas a las que agentes racionales y sinceros podrían llegar (pero no han llegado), dadas las circunstancias normales de la vida humana.

Para concluir: la máxima del agente en el primer paso es a la vez sincera y racional. Es un imperativo hipotético particular (a distinguir del imperativo hipotético) que, puesto que usa el pronombre de primera persona, digamos que expresa la intención personal del agente de obrar según la máxima. Tiene esta forma convencional:

1. Debo hacer *X* en las circunstancias *C* a fin de producir Y a menos que *Z*. (Aquí *X* es una acción e Y un fin, un estado de cosas.)

Obsérvese que la máxima tiene una cláusula «a fin de», con lo que se rv i iere, pues, a un fin. Para Kant, *toda* acción tiene un fin (*MdS*, Intro (1.384 y sig.). La naturaleza de la cláusula es importante para distinguir *entre* deberes de justicia y otros tipos de deberes, pero ahora dejaré esto de lado.

3. El segundo paso generaliza la máxima del primer paso; el resultado es lo que podemos llamar, apartándonos de la terminología de Kant, un precepto universal aplicable a todos. Cuando este precepto supera la prueba del procedimiento-IC, es una ley práctica, un principio objetivo válido para todo ser racional (*Gr* 30n. [421]. Así tenemos:

2. Todos debemos hacer *X* en las circunstancias *C* a fin de producir Y a menos que *Z*.

En el tercer paso, debemos transformar el precepto universal de 2) en una ley de la naturaleza, con lo que obtenemos:

3. Todos hacemos siempre X en las circunstancias *C* a fin de producir Y, como si de una ley de la naturaleza se tratara (como si semejante ley estuviera impresa en nosotros por el instinto natural) (11:37 [422-423]).

El cuarto paso es el más complicado, pues plantea cuestiones que no podemos discutir aquí a fondo. La idea intuitiva es ésta:

4. Tenemos que adjuntar el como-si de una ley de la naturaleza del paso 3) a las leyes existentes de la naturaleza (tal como las entendemos nosotros) y pensar entonces lo mejor que podamos cuál sería el orden de la naturaleza toda vez que los efectos de la ley de la naturaleza recién adjuntada han tenido el tiempo suficiente de manifestarse.

Se asume que un nuevo orden de la naturaleza resulta de la adición de la ley en el paso 3) a las otras leyes de la naturaleza, y que este nuevo orden de la naturaleza tiene un estado de equilibrio establecido cuyos rasgos relevantes somos capaces de entender. Llamemos a este nuevo orden *de* la naturaleza un «mundo social ajustado». Pensemos también

3. Con algunas variaciones menores, mi interpretación del procedimiento-IC sigue la de Onora (Nell) O'Neill en su *Acting on Principie,* Nueva York, Columbia University Press, 1975. Véase también Paul Dietrichson, «When Is a Maxim Universalizable?», *Kantstudien* (1964); y Thomas Pogge, «The Categorical Imperative», en Ofried Höffe (comp.), *Glundlegung zur Metaphysick der Sitien: Ein Kooperativer Kommentar,* Francfort, Vitorio Kl,)sterman, 1989. He seguido la suposición de Barbara Herman en muchos de sus escritos en el sentido de que, cuando aplicamos el procedimiento-IC, debemos asumir que la rra 1,1d del agente es racional.

que este mundo social está asociado a la máxima del paso 1), e imputemos al agente una intención legislativa. una intención como si tuviera que legislar ese mundo. La idea aquí es la de que un agente razonable ideal que considera si obra o no según la máxima del paso 1) acepta implícitamente las exigencias de la razón pura práctica representadas en los pasos conducentes al paso 4), éste inclusive.

4. El imperativo categórico de Kant puede ahora formularse del modo siguiente: se nos permite obrar según nuestra máxima racional sincera del paso 1) sólo si se satisfacen dos condiciones:

Primera: debemos ser capaces de intentar obrar, en cuanto agentes sinceros, razonables y racionales, según esa máxima cuando nos concebimos a nosotros mismos como miembros del mundo social ajustado asociado a ella, y así como individuos que obran dentro de dicho mundo y sujetos a sus condiciones; y

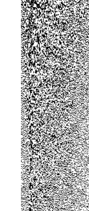
Segunda: debemos ser capaces de querer este mundo social ajustado y afirmarlo en caso de pertenecer a él.

En consecuencia, si no podemos, a un mismo tiempo, querer este mundo social ajustado e intentar obrar según aquella máxima corno miembros de él, no podernos ahora obrar según la máxima, aun cuando hayamos asumido que es plenamente racional en nuestras circunstancias presentes. El imperativo categórico, tal como es representado por el procedimiento-1C, se nos aplica independientemente de las consecuencias que para nuestros deseos y necesidades naturales pueda comportar el que lo acatemos.

Finalmente, deberíamos tener presente que esta interpretación del procedimiento-IC se basa en la formulación de la ley de la naturaleza, que dice así (11:33 [421]):

> Obra como si la máxima *de* tu acción debiera tornarse, por tu volun';■LI ley universal de la naturaleza.

Hemos interpretado esta formulación en el sentido de una intención legislativa imputada: es como si tuviéramos la facultad de la razón legislativa y debiéramos ejercerla como condición del obrar según nuestra máxima. Debemos comprobar si podemos hacer lo que ahora intentamos en el mundo social ajustado y si podernos querer ese mundo.



54 EL SEGUNDO EJEMPLO DE KANT: LA FALSA PROMESA

1. De los cuatro ejemplos de Kant, el segundo y el cuarto, al menos a primera vista, son más plausibles que los otros dos. Así que ilustraré brevemente cómo se aplica a estos casos el procedimiento-1C. Empiezo por el segundo, el de la falsa promesa *(Gr* 11:36 [422]).

Paso 1): He de hacer una falsa promesa en las circunstancias *C* (es decir, si me veo apremiado por la necesidad y necesito dinero, aun cuan<lo sé que no podré saldar la deuda y no tengo intención alguna de hacerlo) a fin de mejorar mi situación personal.

Paso 2): Todos hemos de hacer una falsa promesa en las circunstancias *C,* etc., como más arriba.

Paso 3): Todos hacen (o intentan hacer) una falsa promesa en las circunstancias *C,* etc. (corno si se tratara de una ley de la naturaleza).

Paso 4): Adjuntamos la ley de la naturaleza del paso 3) a otras leyes de la naturaleza (conocidas por nosotros) y calculamos el estado de equilibrio que resultaría. Este mundo social ajustado es un mundo en el que nadie puede hacer una falsa promesa en las circunstancias *C,* por 1: -no que deseara hacerlo.

hora bien, la ley de la naturaleza en 3) es una ley psicológica: intentamos hacer una falsa promesa, como si se tratara de una ley de la naturaleza. Pero como otras leyes, en ciertas circunstancias, pueden inhibir la acción *de* esta ley, no decimos rotundamente que todos hacen una promesa falsa. La disposición que todos tenemos a intentarlo en esas circunstancias puede tener rango de ley psicológica, aun cuando puede suceder que otras leyes comporten que realmente no pueden hacerse falsas promesas.

La contradicción en la prueba de la concepción rechaza la máxima de la falsa promesa porque un agente racional no puede tener la intención de obrar según la máxima en el mundo social de la intención legislativa. Esto se sigue del hecho de que, si los agentes racionales intentan hacer algo, deben creer con razón que pueden hacerlo y que, en sus circunstancias, tienen capacidad para hacerlo. Una intención es un plan de alguna clase: no es racional planear hacer aquello que sabemos que no podemos hacer.

2. La razón de que introduzcamos las dos intenciones que pueden resaltar incompatibles es la de dar cabida a la idea de Kant cuando dice que la máxima del agente se contradice a sí misma, que no es autoconsistente. Pero ¿por qué piensa Kant que en el mundo social ajustado nadie puede hacer una falsa promesa? Sus comentarios son breves: dice que la universalidad de la ley en 3) «haría imposible la promesa misma

y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño» *(Gr* 11:36 [422]).

Ahora bien, Kant asume simplemente como ley de la naturaleza que las personas aprendemos de la experiencia y recordamos el pasado; de ahí que, una vez convertida, por decirlo así, en ley de la naturaleza el que todos intentemos hacer una falsa promesa (en determinadas circunstancias), la existencia de la ley se convierte en conocimiento público. Todos saben de ella, y todos saben que los demás saben de ella, y así sucesivamente. No es preciso suponer que todas las leyes de la naturaleza son del conocimiento público; evidentemente, no lo son. Pero como forma de interpretar las exigencias del procedimiento-IC, tomando como referencia la formulación de la ley de la naturaleza, no es inapropiado asumir el reconocimiento público de las como-si-fueran leyes de la naturaleza generadas cuando las personas obramos según ciertas máximas.

Explicitamos esto diciendo que en el estado de equilibrio del mundo social ajustado, las como-si-fueran leyes de la naturaleza del paso 3) son públicamente reconocidas como leyes de la naturaleza, y nosotros hemos de aplicar consecuentemente el procedimiento-IC. A este reconocimiento público de las como-si-fueran leyes de la naturaleza que surgen de las máximas en el paso 1) lo denominaremos la condición de publicidad sobre los preceptos morales universales. Kant concibe los preceptos aceptables de esta clase como pertenecientes a la legislación moral pública, por así decir, de una comunidad moral.

3. Una condición adicional es ésta: hemos de concebir el mundo social ajustado como si hubiera alcanzado tiempo atrás su supuesto estado de equilibrio. Es como si siempre hubiera existido, existiera ahora y siempre fuera a existir. Llamemos a esto la condición de perpetuidad.

No es que el agente que aplica el procedimiento-IC diga: «Yo quiero que mi máxima sea una ley de la naturaleza a partir de ahora». Esto daría tiempo a que se alcanzase el estado de equilibrio, pero en el ínterin el agente podría ganar una considerable fortuna valiéndose del engaño. Pero Kant nos pide claramente que pensemos que este estado existe a: todos se ríen inmediatamente de los intentos de hacer falsas promesas. No hay lapso de tiempo. Esta interpretación viene también exigida por el importante párrafo 1:19 (403), pero no me detendré en ello aquí.

§5. EL CUARTO EJEMPLO DE KANT: LA MÁXIMA DE LA INDIFERENCIA

1. Para examinar el otro ejemplo más plausible del uso del procedimiento en cuatro pasos, voy al cuarto ejemplo *(Gr* 11:38 [423]). La máxima a examinar es una máxima que expresa la indiferencia ante las necesidades y ante la infelicidad de aquellos que reclaman nuestra ayuda y asistencia.

En este caso, las intenciones personales y las legislativas son perfectamente compatibles: de hecho, podemos tener la intención de seguir nuestra máxima en el paso 1) en el mundo de la intención legislativa. Lo que en cambio tenemos que decidir, como miembros del mundo social ajustado asociado a la máxima del paso 1), es si podemos querer ese mundo como miembros de él. Ésta es la contradicción en la prueba de la voluntad (que Kant ilustra con el segundo par de ejemplos) en contraste con la contradicción en la prueba de la concepción (que ilustra mediante el primer par de ejemplos). En el paso 1) la máxima del agente es:

> No debo hacer nada a fin de ayudar a los demás cuando se hallan necesitados, o asistirles en la desgracia, a menos que hacerlo sea en el momento racional para mí, a la luz de mis propios intereses.

Ahora bien, el mundo social ajustado asociado a esta máxima es un mundo social en el que nunca nadie hace nada para ayudar a los demás cuando necesitan ayuda o para asistir a los demás en la desgracia. Y esto es así para todos, en el pasado, en el presente y en el futuro. Éste es el estado de equilibrio relevante; y hemos de suponer que se cumple como cualquier otro orden de la naturaleza, por así decir, a perpetuidad, tanto si retrocedemos como si avanzamos en el tiempo. Además, igual que antes, Kant da por supuesto que todos conocen, en el mundo social ajustado, las leyes del comportamiento humano que surgen de las máximas generalizadas. Así, se cumplen las condiciones de publicidad y perpetuidad.

2. Ahora bien, hay una dificultad para entender la contradicción en la prueba de la voluntad. Me explico: Kant dice que no podemos querer el mundo social ajustado asociado a la máxima de la indiferencia porque, presumiblemente, pueden surgir muchas situaciones en ese mundo en las que necesitemos el amor y la simpatía de los demás. En esas situaciones, por una ley que se origina en nuestra propia voluntad, nos robaríamos a nosotros mismos lo que necesitamos y requerimos. Sería irracional, sugiere Kant, que quisiéramos un mundo social en el que todos, como si fuera por una ley de la naturaleza, somos sordos a nuestras peticiones de ayuda y asistencia, a menos, por supuesto, que nuestro propio interés nos mueva en otra dirección.

La dificultad en cuestión se torna evidente toda vez que nos percatamos de que la prueba que aplica Kant a la máxima de la indiferencia es demasiado exigente, pues rechaza todas las máximas conducentes a

cualquier forma del precepto de ayuda mutua. La razón de ello estriba en que cualquier precepto de esta índole a veces nos ordenará ayudar a los demás cuando estén en apuros. Pero pueden aparecer situaciones en cualquier mundo social ajustado asociado en las que en absoluto queramos ayudar a los demás, a menos que el precepto implicado sea bastante trivial. Nuestras circunstancias pueden ser de tal índole que hacerlo sea extremadamente inconveniente, dados nuestros planes presentes. Una vez más, por una ley que se origina en nuestra propia voluntad, nos habríamos impedido hacer lo que deseamos con mucha intensidad.

La dificultad general es ésta: en cualquier mundo social ajustado, todos los preceptos morales se opondrán a nuestras intenciones y planes establecidos y a nuestros deseos naturales, al menos, en ciertas ocasiones; en esos casos, serán contrarios a nuestra voluntad. En realidad, uno de los papeles de las normas morales es el de proporcionar precisamente dicha oposición según lo exija la situación. Así, la prueba del procedimiento-IC, tal cual lo formula Kant, parece reclamar cierta revisión.

3. No se puede despachar fácilmente la dificultad, pero hay dos cosas que pueden preservar el pensamiento central de Kant.

En primer lugar, tenemos que dar más contenido a la voluntad de los agentes ideales a la hora de decidir si pueden querer un mundo social ajustado. ¿Qué quieren dichos agentes? ¿Qué prioridades, si alguna, tienen?

En segundo lugar, debemos especificar con más detalle el punto de vista desde el cual se toman estas decisiones sobre los mundos sociales: ¿qué tipo de información tienen los agentes ideales y qué es lo que pueden asumir sobre su posición y su rol en un mundo social ajustado?

Consideremos el contenido de la voluntad de un agente ideal: una salida, a mi entender (aunque no digo que sea la única), es desarrollar una concepción apropiada de lo que podemos llamar «verdaderas necesidades humanas», una expresión que Kant usa varias veces en *La metafísica de las costumbres* (6:393, 432 y sig.; 453 y sigs.).[4] Lo que, según yo entiendo, dice Kant es que tenemos ciertas necesidades humanas verdaderas, ciertas condiciones necesarias, cuyo cumplimiento es necesario si los seres humanos hemos de disfrutar de nuestras vidas. Es un deber para con nosotros mismos intentar garantizar esas necesidades, siendo así que una suerte de avaricia nos tienta para que violemos ese deber (*MdS* 6:432). De este modo, debemos querer (en la medida en que lo per-

4. Al adoptar esta salida, estamos enmendando la explicación de Kant o agregánclóle cosas. A mi entender, respeta el espíritu kantiano siempre que, como creo, no comprometa los elementos esenciales de su doctrina.

in] tan las circunstancias) un mundo social en el que se dé esa garantía. Kant sugiere lo que llama una «máxima del interés común», que puede entenderse del modo siguiente:

> Debo ayudar a los demás a fin de que sus verdaderas necesidades queden satisfechas cuando estoy en situación de hacerlo, pero no hasta el punto de pasar yo mismo necesidades.

Piensa así Kant que tenemos este deber universal, por cuanto hemos de ser considerados como seres humanos semejantes (*MdS* 6:453): «Seres racionales necesitados, unidos por la naturaleza en una morada para que se ayuden mutuamente».

En vista de lo anterior, es claro que, en calidad de agentes racionales, entre el mundo social ajustado asociado al precepto de la indiferencia y el asociado al precepto de la asistencia mutua, sólo podemos querer el último, pues sólo ese mundo *garantiza* la satisfacción de todas nuestras verdaderas necesidades humanas, a cuya protección da prioridad todo ser racional y prudente. Supongamos, como parte del procedimiento-IC, que tenemos tales necesidades y que son más o menos las mismas para todos nosotros.

Al aplicar el procedimiento-IC así revisado, entendemos que cualquier precepto general restringirá nuestras acciones en la medida en que sean motivadas por nuestros deseos en algunas ocasiones, si no en muchas. Debemos comparar mundos sociales alternativos y estimar las consecuencias globales de preferir uno de estos mundos antes que otro. Para hacer esto acaso tengamos que tener en cuenta el balance aproximado de los efectos probables a lo largo del tiempo sobre nuestras verdaderas necesidades humanas. Para que funcione esta idea, aun en el tipo de caso que estamos discutiendo aquí, es preciso que tengamos alguna teoría de dichas necesidades. A mi entender, Kant sostiene que tenemos «necesidades humanas verdaderas» (o necesidades básicas), no sólo de comida y bebida, y otras por el estilo, sino también de educación y cultura, así como de las diversas condiciones esenciales para el desarrollo y ejercicio de nuestra sensibilidad y conciencia moral, y para las facultades de la razón, el pensamiento y el juicio. Dejo aquí, sin analizar, esta sugerencia.

§(,. Dos LÍMITES A LA INFORMACIÓN

1. Consideremos ahora el punto de vista desde el que los agentes ideales deciden si querrán un mundo social. Yo creo que Kant puede haber asumido que la decisión en el paso 4) está sujeta al menos a dos ti-

pos de límites a la información. Que ciertos límites son necesarios resulta evidente a partir del tipo de objeción planteada por Sidgwick.[5]

El primer límite es que hemos de ignorar los rasgos más particulares de las personas, incluidos nosotros mismos, así como el contenido específico de sus fines y deseos finales y los nuestros. Esta sugerencia se \ e en cierto modo respaldada por lo que Kant dice cuando caracteriza el dominio de los fines *(Gr* 11:62 [433]):

> Por dominio entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, segun su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un dominio de los fines que es posible según los ya citados principios.6' *

El segundo límite es que, cuando nos preguntamos a nosotros mismos si podemos querer el mundo social ajustado asociado a nuestra máxima, hemos de razonar como si no supiéramos qué lugar podemos ocupar en ese mundo. No veo otra manera de leer, digamos, el análisis que hace Kant de la típica *(KP* 5:69 y sig.) que no sea suponiendo implícita alguna idea semejante. Dice Kant: «Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas. Así se dice: ¡Cómo! Si *cada cual [...]* viese la miseria ajena con completa indiferencia y tú pertenecieses a semejante orden de cosas, ¿te encontrarías en él con asentimiento de tu voluntad?».

5. «Podemos [...] concebir a un hombre —dice-- en quien fueran tan grandes el espíritu de independencia y la aversión a incurrir en obligaciones que prefiriera soportar cualquier privación a recibir la ayuda de los demás. Pero, aun concediendo que cualquiera nosotros, en el momento real de la desgracia, debe necesariamente desear la asistencia de les demás, todavía puede ocurrir que un hombre fuerte, tras sopesar las oportunidades de la vida, pueda fácilmente pensar que él, y cualquiera como él, ganará más, en conjunto, mediante la adopción general de la máxima egoísta, siendo más probable que la benevolencia le acarree más problemas que beneficios». Véase Henry Sidgwick, *The Methods of* 7" ed., Londres, Macmillan, 1907, pág. 389n.

6. Rawls prefiere *realm* al *kingdom* de Paton en *kingdom of ends. (N. de la comp.)*

* La editora americana, Barbara Herman, introduce aquí esta nota. Como quiera que sea Rawls, en el siguiente capítulo, opone ambos conceptos y, pese a que *realm* también puede vertirse por «reino» al castellano, he preferido el término «dominio». Por lo tanto, en las citas de Kant que aparecen en el texto, y que siguen la traducción al castellan ele «1. García Morente, debemos saber que «dominio» sustituye a «reino». *(N. del t.)*

Aquí lo que sugiere que hay cierto límite al conocimiento sobre el *lugar* que ocupamos en el mundo social ajustado es que Kant diga que formamos «una parte» de esa ley de la naturaleza, y la pregunta al final del pasaje sobre si seríamos miembros de un mundo así «con asentimiento de [nuestra] voluntad», es decir, si consentiríamos libremente. Lo cual seguramente depende de lo que sepamos sobre nuestro lugar en ese mundo. Si yo sé que la satisfacción de mis verdaderas necesidades está asegurada (siendo socialmente practicable) por los preceptos generalizados en el paso 2), entonces presumiblemente consentiría; de otro modo, probablemente no.

2. Si estas dos sugerencias son correctas, se aplica mal el procedimiento-IC cuando proyectamos sobre el mundo social ajustado ora el contenido específico de nuestros fines finales ora los rasgos particulares *de* nuestras circunstancias políticas o sociales presentes o probables en el futuro. Nadie puede saber, por ejemplo, que es uno de los hombres fuertes de Sidgwick. Y en una sociedad donde cada cual es noble o siervo, los nobles no pueden razonar según una máxima de asistencia mutua limitada a los miembros de su clase. Una máxima semejante se basa en una información ilícita. Antes bien, deben garantizar primero la satisfacción de las propias y ajenas necesidades humanas verdaderas.

Para resumir: debemos razonar en el paso 4) no sólo sobre la base de una concepción de las verdaderas necesidades humanas sino también desde un punto de vista convenientemente general que satisfaga estos dos límites a la información particular (no general). Esto se debe a que las exigencias de la razón práctica, pura y empírica, representada en el procedimiento-IC, nos obligan a concebirnos a nosotros mismos como proponentes de una práctica moral pública para un mundo social en curso que perdura en el tiempo. Cualquier ley pública de esta índole para un dominio de los fines, cuyos miembros son personas libres e iguales y razonables, debe responder a estas condiciones.

LA ESTRUCTURA DE LOS MOTIVOS

1. Teniendo presente el procedimiento-IC, podemos pasar ahora a considerar la estructura de los motivos de una persona con una firme buena voluntad.' En el argumento principal de la *Fundamentación 1,*

7. Pueden consultarse discusiones instructivas en Barbara Herman, «On the Value of Acting from the Motive of Duty», *Philosophical Review;* julio de 1981, págs. 359-382; reimpreso en *The Practice of Moral Judgement,* págs. 1-22; y Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 6.

Kant distingue entre las acciones que se conforman con el deber y a la vez se hacen por deber y las acciones que meramente se conforman con el deber pero nacen de la inclinación. Las últimas tienen legalidad pero no moralidad. El valor moral de las acciones depende de los principios de la volición desde los que se hacen, y no de los propósitos —objetivos, estados de cosas o fines— cuyos correspondientes deseos nos mueven a realizar las acciones.

La distinción que Kant tiene en mente se explica en la nota a pie de página de *Gr 11:14* (413), donde expone el contraste entre tomar interés en algo y obrar por interés. Dice Kant:

> Lo primero [«tomar interés»] significa el interés. *ráctico* en la acción: lo segundo [«obrar por interés»), el interés *patológico* en el objeto de ln ,,e. ción. Lo primero demuestra que depende la voluntad de principios de la razón en sí misma; lo segundo, *de* los principios de la razón respecto de la inclinación, pues, en efecto, la razón no hace más que dar la regla práctica de cómo podrá subvenirse a la exigencia de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto que me es agrádable).

La distinción que hace Kant aquí es básica. Una acción hecha por causa del deber es una acción que se hace tomando interés en la acción en sí, como una acción que responde correctamente, o así lo pensamos nosotros, a los principios de la razón práctica. Este tomar interés en la acción en sí en virtud de que satisface esos principios es lo que confiere moralidad a la acción y no mera legalidad.

2. Esta distinción trae consigo diversas consecuencias importantes. Mencionaré dos. La primera es que, según Kant, cada acción está motivada por algún interés. Contrariamente a lo que se dice a veces, no hay nada en Kant parecido a una acción realizada a partir de la mera razón, si por una acción semejante entendemos una acción sin interés motivador. Además, para Kant toda acción tiene un objeto o un objetivo: a veces, un objetivo querido por las inclinaciones, pero otras veces un objetivo que cae bajo un fin obligatorio determinado por los principios de la razón práctica.

Una segunda consecuencia es que las acciones de una persona con una voluntad enteramente buena —alguien cuyo carácter esté señalado por las virtudes primarias de la sabiduría, la justicia y la benevolencia y sostenido por las virtudes secundarias— implican a menudo dos tipos de intereses: un interés práctico en los principios de la razón práctica e intereses en los objetos de las necesidades y las inclinaciones. Así ocurre, por ejemplo, siempre que las personas con buena voluntad obran, dentro de sus derechos, con objeto de preservar sus intereses; pues aquí lo

que hacen es modelado por esos intereses, pero sólo después de haber confirmado que sus intereses son compatibles con los derechos de los demás. Esto significa que los intereses que motivan nuestras acciones 11 de diferentes clases y que están dispuestos en una cierta estructura, teniendo siempre primacía regulativa efectiva, siempre que tengamos una voluntad buena, el interés práctico que nos tomamos en la ley moral misma. Como mejor se ve esta estructura es viendo cómo utilizamos el procedimiento del imperativo categórico.

Supongamos que fuéramos la persona tentada de hacer una falsa promesa del segundo ejemplo de Kant, que revisamos más arriba en §4. Lo que nos tentaba a hacerlo eran nuestras inclinaciones, que surgían de nuestras necesidades en una situación difícil. Lo que nos llevó a comprobar nuestra máxima mediante el procedimiento-IC —asumo que lo hicimos— no fueron nuestras inclinaciones sino nuestra sensibilidad moral y el interés práctico que nos tomamos en la ley moral. Sin esta sensibilidad y este interés práctico, no nos molestaríamos en comprobar, mediante el ejercicio de la voluntad electiva, si podríamos incorporar esa inclinación a una máxima permisible, una máxima aceptable para el procedimiento-IC.[8]

La deliberación implicada en la utilización del procedimiento-IC, como cualquier otra actividad, incluidos el razonamiento y el pensamiento de toda clase, está motivada por algún interés. Esto es tan cierto en Kant como en Hume. El contraste con Hume estriba en la naturaleza de los intereses motivadores y en una estructura que da primacía regulativa a los intereses prácticos.

3. En *Gr 1:10-12* (397-399), Kant examina tres ejemplos de acciones hechas por deber y que exhiben pleno valor moral, en contraste con acciones que, aun siendo conformes al deber, exhiben poco o ningún valor moral. En cada caso, hay una inclinación inmediata a hacer nuestro deber: los deberes de conservar la propia vida, ayudar a los demás en la necesidad y asegurar la felicidad propia. Esta inclinación inmediata está presente de un modo tan general que el valor moral de estas acciones, si es que lo tienen, no es manifiesto. A Kant le interesan los casos en que el valor moral es claramente manifiesto, pues es en tales casos en los que se aprecian con la mayor claridad los principios implícitos en nuestros juicios morales cotidianos.

8. Esto concuerda con lo que dice Kant en *La religión* (6:24): «[L]a libertad de la voluntad tiene la cualidad totalmente peculiar de que ésta no puede ser determinada a la acción por ningún motivo impulsor si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse)». [En esta cita, he preferido «voluntad» a «albedrío», donde Rawls dice will; por lo demás, la cita sigue la traducción de Felipe Martínez Marzoa. *(N. del t.)*]

El segundo ejemplo de Kant del compasivo filántropo ha suscitado la mayor consternación. Indujo a Schiller a escribir estas líneas tantas veces citadas:

> Yo sirvo gustosamente a mis amigos pero, ay, lo hago con placer.
> Me asedia entonces la duda de si seré persona virtuosa.
> A lo cual se me responde:
> Seguramente tu único recurso es tratar de despreciarlos por entero
> Y haz entonces, con aversión, lo que te ordena el deber.

Estas líneas resultan divertidas pero esconden la incapacidad de ver la diferencia entre la teoría de Wolff del querer en general y la doctrina kantiana de la voluntad pura con su idea de una voluntad electiva. Pasan por alto la distinción entre el interés práctico por el que actuamos —un interés que tiene primacía regulativa en la determinación de lo que nos es permisible— y las otras inclinaciones y afecciones que tenemos cuando actuamos. Estas afecciones pueden mostrarse en nuestra manera de actuar y nuestro semblante y nuestra expresión: hacemos nuestro deber alegre y gustosamente. Pero que hagamos nuestro deber no depende de estas afecciones. En las personas con una buena voluntad, no es necesaria la asistencia y cooperación de estas fuerzas psíquicas para que hagan su deber.

4. Las cuestiones del deber han de decidirse sólo por consideraciones de razón práctica, y debemos obrar movidos por nuestras inclinaciones sólo cuando veamos que las máximas que sugieren son permisibles según el procedimiento-IC. Sólo en este caso son adoptadas por la voluntad electiva de las personas que poseen un carácter plenamente virtuoso. Esto no significa que no debamos tener sentimientos y afectos, o que no debamos hacer nuestro deber alegre y gustosamente. Tampoco significa que el carácter virtuoso de las personas de buena voluntad sea siempre manifiesto y claro para que todos lo podamos ver. Lo que significa es que en tiempos difíciles, cuando adolecen, como el filántropo, de una insensibilidad mortal, todavía son capaces de hacer lo que exige.el deber. Acaso sólo entonces sea claramente evidente su carácter virtuoso, lo cual no quiere decir en absoluto que no estuviera ahí antes.

Ha de admitirse que la exposición de Kant en I:10-12 (397-399) no es consistente. Lo que quiere es componer un argumento que presente la naturaleza de la ley moral tal como puede verse en nuestros juicios ordinarios del valor moral de las acciones. Quiere hacerlo centrándose *en* acciones que aceptamos que son conformes al deber pero que no se asientan en las inclinaciones de la persona. La persona puede haber sido en todo momento de un carácter plenamente virtuoso, pero sólo ahora, por primera vez, podemos ver el hecho con claridad. El contraste esencial se da entre ser virtuoso en todo momento y que esta virtud se haga abiertamente manifiesta en circunstancias difíciles y penosas.

Con todo, Kant vacila en presentar así el asunto, especialmente en el segundo ejemplo del filántropo, y hace que el contraste sea entre alguien movido sólo por la inclinación natural —que se regocija haciendo felices a los demás, en cuanto que es su propia obra— y que nunca parece considerar la ley moral en absoluto, y alguien que, con gran esfuerzo, consigue obrar sólo por deber. Si, como parece, el filántropo es la misma persona en todo el ejemplo de 1:11 (398-399), debe de haber sufrido alguna suerte de conversión de carácter. No debería permitirse que esta vacilación en la exposición de Kant oscureciera su doctrina principal de una voluntad pura con primacía regulativa del interés práctico puro. Yo no he dicho que la doctrina de Kant sea plenamente defendible, pero es perfectamente compatible con que hagamos nuestro deber de manera alegre y gustosa, con todos los afectos que adornan la vida humana. Sobre esto, véase la réplica de Kant a Schiller *(Rel* 6:23 y sig., n.).

KANT III

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA SEGUNDA FORMULACIÓN

§1. LA RELACIÓN ENTRE LAS FORMULACIONES

1. Para comprender cabalmente el imperativo categórico es preciso decidir cómo se relacionan las tres formulaciones del mismo. Como Kant enuncia de diferentes maneras cada formulación, en realidad hay tres familias de formulaciones. La última vez expuse el imperativo categórico mediante la fórmula de la ley *de* la naturaleza, y lo denominamos procedimiento-IC. Hoy nos plantearemos la cuestión de cómo se relacionan con él las otras dos formulaciones.

Al final del argumento central de la *Fundamentación* (11:12-71 [412-436]), Kant hace un repaso de las fórmulas y resume las principales conclusiones (11:72-79 [436-440]). Comienza este repaso diciendo que las tres maneras de representar el principio de la moralidad son, en realidad, tres formulaciones diferentes de precisamente la misma ley. Cada una de ellas contiene una combinación de las otras dos (72). Por otra parte, cuando Kant introduce la primera formulación (en 31 [421]), dice que sólo hay un único imperativo categórico.

Asumo, pues, que sólo hay un imperativo categórico con tres formulaciones que son de algún modo equivalentes. El problema es que esas formulaciones no son iguales. Concretamente, la segunda de ellas introduce ,iceptos nuevos y bastante diferentes. Reza así (11:49 [428-429]):

> Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona corno en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

Sin duda alguna, necesitamos una explicación de cómo esta formulación, con sus tres conceptos de persona, de humanidad y del uso de la humanidad como un fin (un fin en sí mismo), puede ser equivalente a la primera y tercera formulaciones.

Está también la dificultad añadida de que, en sí misma, la discusión de 11:46-49 (427-429) que precede a Ja segunda formulación es bastante

oscura. Yo creo que como mejor se entiende es a la luz de lo que Kant dice en otro lugar, es decir, de lo que dice en la *Fundamentación* (393-396) sobre el valor absoluto de una buena voluntad y del papel de la razón, así como lo que viene después en 11:70-71 (435-436); 76-77 (437-438). Muy importante también es, tal como veremos, la *Doctrina de la virtud.*

2. Empecemos nuestra explicación de las relaciones entre las tres formulaciones examinando lo que dice Kant en su repaso de 11:72-75 (436-437). Aquí, además de decir que estas formulaciones representan la misma ley, hace dos comentarios significativos.

En primer lugar, Kant dice que hay una diferencia entre las formulaciones que es más subjetiva que objetivamente práctica, lo cual sugiere que no hay una diferencia objetiva entre ellas. La finalidad de que haya varias formulaciones (y éstas en particular) es la de acercar la idea de la razón —es decir, la ley moral— a la intuición (según cierta analogía) por ello al sentimiento. Al final de este repaso (11:75 [436-437]) dice Kant que si queremos dar a la ley moral acceso, o entrada, resulta útil subsumir una y la misma acción en las tres formulaciones, y «acercarla [la acción] así a la intuición», en cuanto ello sea posible.

El segundo comentario significativo que hace Kant en este pasaje es que es mejor, en el juicio moral, proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: «Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal». Esto lo interpreto en el sentido de que la base del método estricto es el propio imperativo categórico. No obstante, como somos seres finitos con necesidades, no podemos aplicar dicho imperativo a nuestras acciones directamente sino sólo después de haberlo interpretado a la luz de la fórmula de la ley de la naturaleza aplicando el procedimiento-1C. Por más que este procedimiento no es el imperativo categórico mismo, nos proporciona la expresión más conveniente del método estricto basado en él.

Así, cuando intentemos averiguar qué nos exige el imperativo categórico al examinar las máximas, siempre hemos de aplicar el procedimiento-IC. Las otras formulaciones no pueden añadir nada al contenido de dicho imperativo determinado de ese modo. No debemos entender esas otras formulaciones como si plantearan nuevas exigencias que no estuvieran ya planteadas por nuestra expresión más conveniente del método estricto: el procedimiento en cuatro pasos.

3. El sentido de las otras formulaciones es, pues, el de permitirnos contemplar el procedimiento-1C desde diferentes puntos de vista. Ésta es mi conjetura: en la primera formulación (en la que usamos la fórmula de la ley de la naturaleza) contemplamos la situación moral desde el punto de vista del agente. En tanto que personas razonables y conscientes, debemos someter nuestras máximas racionales (incitadas, digamos, por nuestras inclinaciones en algún contexto de la vida cotidiana real o posible) a la prueba del procedimiento-IC. Al concebirnos como sometidos a exigencias morales, queremos comprobar si es permisible que obremos según nuestras máximas.

En la segunda formulación, empero, el imperativo categórico nos hace concebirnos, a nosotros mismos y a las demás personas, como afectados por la acción que nos proponemos llevar a cabo. Esto es, nosotros y los demás nos concebimos como pasivos; o, como lo expresa Kant, debemos usar la humanidad, tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin. En la tercera formulación (la de la autonomía) volvemos de nuevo al punto de vista del agente, pero esta vez no como alguien sometido a exigencias morales, sino como alguien que está, como si dijéramos, legislando una ley universal: aquí el procedimiento-IC se considera como aquel procedimiento, la adhesión al cual con plena inteligencia de su significado nos permite contemplarnos a nosotros mismos haciendo una ley universal para un posible dominio de los fines (no reino de los fines).

Esta interpretación se distancia del texto de Kant en un aspecto (aunque no creo que distorsione su nervio central). Él dice que las diversas formulaciones son equivalentes por cuanto cada una incluye a las otras dos. Pero si consideramos la ley de la naturaleza como el procedimiento más conveniente para determinar lo que el imperativo categórico nos demanda, las formulaciones segunda y tercera no son formas alternativas de especificar el mismo contenido, ni pueden añadir nada a dicho contenido. Antes bien, dependen del procedimiento-IC y de su contenido —la máxima aceptada por él— como algo ya establecido. Hoy nos encargaremos de ver hasta qué punto esta idea encaja con la explicación de Kant de la segunda formulación.

§2. Los enunciados de la segunda formulación

1. Hay cuatro enunciados de la segunda formulación que es útil que tengamos presentes. Tenemos, *primero,* el enunciado principal (11:49 [428-429]):

> Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.

En el repaso de las formulaciones (11:74 [436]), Kant dice, *do lugar:*

> Un ser razonable y racional* debe servir como fin por su natin ale/a\ por tanto, corno fin en sí mismo; *y* debe servir a toda máxima"* de concii: ción]imitativa de todos los fines meramente relativos y caprichosos.

En 11:77 (437-438), en el repaso del argumento entero, tenemos, *ek1 tercer lugar:*

> Obra con respecto a todo ser razonable y racional —a ti mismo v a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí.

Esta formulación, dice Kant, es básicamente la misma que une cuar*ta* (11:77 [437-438]):

> Obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser razonable y racional.

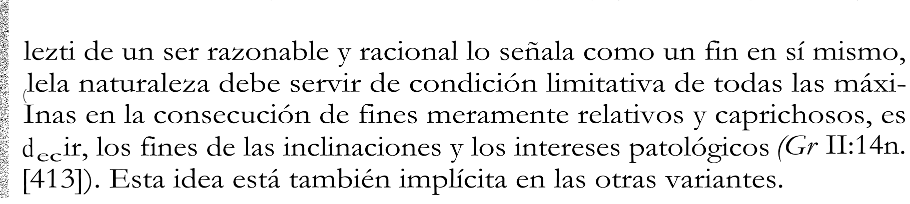
2. Estos principios no son lo mismo, aunque podemos reconocer lo., tres primeros corno variantes de la segunda formulación. Pero es de antemano sorprendente que Kant considere el cuarto como una forma de la segunda formulación, pues carece del vocabulario especial de los otros tres enunciados. No dice nada sobre usar la humanidad como un fin en sí. Lo hace así, pienso yo, porque, como veremos, parece cuadrar a la segunda formulación tal como la interpretaré yo, especialmente en su interpretación negativa.

Pese a las diferencias en sus formulaciones, hay dos cuestiones importantes que señalar en las dos primeras, dejando la cuarta a un lado.

Cada una de las tres variantes subraya que debemos usar la humanidad en nuestra persona y en las personas de los demás de una cierta manera: siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. La segunda variante añade la idea de que, puesto que la natura-

* Me aparto aquí de la traducción de Morente porque Rawls empieza esta cita con *«A reasonable and rational being»,* mientras que Morente empieza con un mero «el ser racional», fiel al *«das verünftige Wesen"* del propio Kant. La modificación se repite en las próximas citas de esta sección. *(N. del E)*

"* Vuelvo a apartarme de la versión de Morente en esta expresión («y debe servir a tode máxima», donde Morente dice «toda máxima debe servir de»), siguiendo la traducción inglesa utilizada por Rayas, porque de lo contrario no se entendería su argumentación subsiguiente. *(N. del t.)*


lezti de un ser razonable y racional lo señala como un fin en sí mismo, lela naturaleza debe servir de condición limitativa de todas las máxi-Inas en la consecución de fines meramente relativos y caprichosos, es decir, los fines de las inclinaciones y los intereses patológicos *(Gr* II:14n. [413]). Esta idea está también implícita en las otras variantes.

DEBERES DE JUSTICIA Y DEBERES DE VIRTUD

1. Quiero explicar lo que llamaré las interpretaciones «negativa» y <positiva» de la segunda formulación. Los términos «negativa» y «posit iy a» se toman de lo que Kant dice en sus comentarios al cuarto ejemplo (11:54 [430]) y de lo que dice en 11:77 (437-438), a saber, que al pensar un fin no como algo a realizar sino como un fin autosostenido o independiente, debemos pensarlo sólo de modo negativo, esto es, como un fin contra el cual no debe obrarse nunca y que no debe, por consiguiente, considerarse nunca como mero medio.

Por razones ya discutidas, asumo que el procedimiento-IC es nuestra mejor forma de seguir el método estricto, por lo que deberíamos tomar como nuestra base la fórmula universal del imperativo categórico. Si esto es correcto, este procedimiento acepta sólo aquellas máximas obrar según las cuales respeta las condiciones enunciadas en las anteriores variantes de la segunda formulación. La pregunta es: ¿cómo debemos entender esto?

2. Como paso previo a la presentación de las interpretaciones negativa y positiva, debemos considerar primero el contraste entre los deberes de justicia y los deberes de virtud. Hay dos principios que Kant trata casi como si fueran casos especiales de la ley moral. Éstos son los principios de justicia y de virtud. El principio de justicia dice *(MdS* 6:231):

> Una acción es conforme a derecho *[recht]* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno, coexistir con la libertad de todos según una ley universal.

El primer principio de la doctrina de la virtud dice *(MdS* 6:395):

> Obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal.

Una forma de ver la diferencia entre estos principios es considerando que en el principio de justicia, la cláusula «a fin de» en la máxima del agente es simplemente «a fin de promover mis intereses». La cláusula no desempeña ningún papel esencial, y el principio regula las acciones (ex-

<table>
<tr><td>Deberes de obligación estricta</td><td colspan="3">Deberes de obligación amplia</td></tr>
<tr><td>Deberes de justicia</td><td colspan="3">Deberes de virtud</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Se aplican a los actos externos: obras y no fines</td><td colspan="2">Deberes de hacer o no hacer</td><td rowspan="2">Deberes de comisión</td></tr>
<tr><td>Actos externos</td><td>Actos internos</td></tr>
<tr><td colspan="3">Deberes de estricta exigencia</td><td rowspan="2">Deberes de amplia exigencia</td></tr>
<tr><td>Necesarios y suficientes</td><td colspan="2">Necesarios pero no suficientes</td></tr>
</table>

ternas), cualesquiera puedan ser nuestros fines e intereses. Los deberes de justicia se centran en lo que hacemos: en nuestras obras, no en nuestros fines. Pero en el principio de virtud, la cláusula «a fin de» es esencial; recordemos que, en la máxima de la ayuda mutua, adoptaba la forma: «a fin de que sus verdaderas necesidades [las de los demás] queden satisfechas».

3. Algunos contrastes entre deberes de justicia y deberes de virtud:

a) Kant concibe los deberes de justicia (aquellos especificados por un sistema de leyes justas) como deberes que pueden ser externamente legislados y exigidos, o impuestos sobre nosotros por los demás: por ejemplo, siendo sancionados mediante recompensas y castigos. Estos deberes sólo requieren actos específicos de diversa índole, que pueden realizarse por cualquier motivo, incluidos (como señalamos más arriba) los motivos egoístas de todo tipo. Véase el cuadro de esta página.

Por el contrario, los deberes éticos no pueden imponérsenos externamente; somos nosotros quienes debemos imponérnoslos (mediante legislación interna, como si dijéramos). Estos son deberes de perseguir ciertos fines mediante ciertos planes y de dar a esos fines un cierto peso en nuestras deliberaciones y conducta. Son, pues, deberes de actuar por un cierto motivo. Para Kant, actuar por un cierto motivo *(Bewegungsgrund)* no es más que contemplar un cierto fin, o estado de cosas, como aquello por mor de lo cual debemos seguir ciertos planes, y deliberar y obrar en consecuencia (11:46 [427-428]).

b) Se dice que los deberes de justicia son de obligación estricta, mientras que los deberes de virtud son de obligación amplia *(MdS,* Intro 6:390).

Esta diferencia se refiere a cómo se establecen y justifican los deberes en el esquema de Kant. De esta forma, los deberes de justicia se justifican mediante el principio de justicia y son así, por definición, de obligación estricta. En cambio, los deberes de virtud se justifican mediante el principio de virtud y son así, también por definición, de obligación amplia.

c) Kant distingue asimismo entre deberes de estricta y amplia exigencia. Esta diferencia se refiere a cómo se cumplen los deberes. Para cumplir deberes de estricta exigencia, debemos hacer o no hacer ciertos actos específicos. Por un lado, los deberes de amplia exigencia se cumplen adoptando y realizando planes de conducta que dan valor a la consecución de ciertos fines, a los que Kant llama «fines obligatorios». Los deberes básicos de virtud son de amplia exigencia: por ejemplo, el deber de cultivar nuestra perfección moral y natural. No pueden darse reglas específicas para hacer tal cosa. Lo que se necesita son planes generales cuya realización es asunto del juicio y el buen sentido.

Ahora bien, todos los deberes de justicia son deberes de estricta exigencia: quedan cumplidos simplemente con no realizar aquellos actos específicos prohibidos por la ley justa y con hacer lo que ésta específicamente exige. Nuestros motivos (fines a la vista) no cuentan, y basta con realizar actos específicos. Pero los deberes de virtud pueden también ser *de* estricta exigencia, aunque en un sentido más débil. Consideremos el deber de no quitarnos la vida: en la medida en que no me suicido, puede parecer que cumplo este deber. Pero aunque eso es necesario, no es suficiente. Además de ello, debo no suicidarme por la razón correcta (por extraño que parezca), a saber: no debo suicidarme porque dicho acto ha de evitarse como condición de, digamos, el cultivo de mi perfección moral y natural. Si yo no me quito la vida porque la ley castiga el suicidio, acaso borrando mi nombre de todos los registros públicos, y porque al ser un suicida mi glorioso nombre sería arrancado de todos los edificios públicos, entonces sólo en apariencia cumplo con mi deber. Parecidas consideraciones se pueden aplicar a otros deberes de virtud que exigen que evitemos ciertos actos: los que nos exigen no mentir o caer en el autoengaño, no escarnecer, etc. Todos éstos son casos en los que deben hacerse o no hacerse ciertas acciones, si es que han de lograrse los fines especificados por los deberes de virtud.

§4. ¿QUÉ ES HUMANIDAD?

1. Debemos ahora preguntarnos qué es humanidad y qué significa usarla, tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro, como un fin en sí mismo. Si nuestra conjetura es correcta, lo que esto

significa se explica por las máximas aceptadas por el procedimiento-)c toda vez que contemplamos dicho procedimiento desde el punto de vista de nosotros mismos y *de* los demás como personas afectadas por la acción que nos proponemos realizar y, por tanto, como personas pasivas.

Ahora bien, Kant entiende por humanidad aquellas *de* nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural. Que tengamos humanidad significa que somos *vernünftig* a la vez que animamos un cuerpo humano: personas razonables y racionales situadas en la naturaleza junto con otros animales. Estas facultades incluyen, primero, las de la personalidad moral, que hace posible que tengamos una buena voluntad y un buen carácter moral; y, segundo, aquellas capacidades y habilidades que ha de desarrollar la cultura: mediante las artes y las ciencias y cosas similares.

Para confirmar esto, detengámonos en tres pasos de la *Doctrina de la virtud*. El término «humanidad» *(Menschheit)* aparece en muchos pasajes de esta obra (yo he contado veinte [acaso haya más] donde aparece [o alguna variante suya] una o más veces).[1] Creo que todos ellos confirman la anterior caracterización de humanidad. Dos ejemplos:

a) En *MdS* 6:387 y sig., Kant explica el concepto *de* perfección cualitativa que se usa para enunciar los diversos deberes que tenemos de perfeccionarnos. Dice que tenemos el deber de proponernos como fin la perfección del hombre en cuanto tal («propiamente hablando, la humanidad»). Estas perfecciones se encuentran en lo que podemos realizar con nuestras propias acciones, no en los dones que recibimos de la naturaleza. El deber de perfección tiene dos partes principales:

(i) el deber de cultivar nuestras facultades naturales, entre las cuales la facultad suprema es el entendimiento, como la facultad de tener y aplicar conceptos, entre los que se hallan los conceptos que pertenecen al concepto del deber. Tenemos, pues, el deber de elevarnos por encima del áspero estado de animalidad y realizar incluso más plenamente esa humanidad, que es la única por la que somos capaces de proponernos fines.

(ii) el deber de cultivar nuestra voluntad hasta la más pura intención virtuosa, en la que el motivo es obrar por un interés puro práctico en la ley moral, y en la que dicha ley es la regla de nuestras acciones.

De este modo, realizar nuestra humanidad es tanto como realizar nuestras facultades morales y nuestras capacidades naturales tal cual son expresadas en la cultura humana.

1. Además de los del índice de Gregor, añádanse éstos: 87 y sig. (423), 112 (445), 127 (455), 128 (458), 133 (462), 136 (465), 143 (470).

b) En la sección XII de la Introducción a la *Doctrina de la virtud,* Kant considera las bases psicológicas de nuestra receptividad al pensamiento del deber en general. Cree que hay ciertas disposiciones morales —sentimiento moral, conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por uno mismo— que son disposiciones naturales del ánimo a ser afectado por los conceptos del deber. Nadie tiene el deber de adquirir estas disposiciones naturales, ya que son disposiciones previas del sentimiento. Nuestra conciencia de estas disposiciones no tiene un origen empírico, sino que la tenemos sólo a partir del conocimiento de la ley moral y de sus efectos en nuestra sensibilidad. Kant llega a decir *(MdS* 6:400): «No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad a esta sensación, estaría moralmente muerto, y si [...] la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad». Podríamos decir así que humanidad es razón pura práctica animada. Kant llega a decir que igual que carecemos *de* un sentido especial para lo moralmente bueno y malo también carecemos de un sentido semejante para la verdad y la falsedad; en cambio, nuestro libre albedrío *(Willkür)* tiene una receptividad a ser movido por la razón pura práctica y sus principios, y esto es el sentimiento moral.

c) En §34, Kant dice que la naturaleza ha implantado en el hombre una receptividad a alegrarse con otros y sufrir con ellos, y que utilizar estos sentimientos como medio para fomentar la benevolencia activa y racional es un deber especial, aunque sólo condicionado, «que lleva el nombre —llega a decir *(MdS* 6:457)— de *humanidad (humanitas):* porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también como un animal dotado de razón».

Procede entonces a distinguir entre una humanidad situada en la facultad y la voluntad de compartir mutuamente los sentimientos, que es libre por estar basada en la razón práctica, y la mera receptividad al sentimiento común de alegría o de dolor, que no es libre sino mero sentimiento transmitido (como en el *Tratado* de Hume) *(MdS* 6:458). Kant piensa que tenemos un deber indirecto de cultivar los sentimientos compasivos naturales como sentimientos propios de nuestros deberes morales, y utilizarlos, conforme exigen esos deberes, como medios para participar en el destino de los demás. Esta activa «benevolencia» es ne-

* La traducción castellana de *MdS* que sigo (de A. Cortina y *J.* Conill) dice «filantropía». La cita completa es: «... la filantropía, que es necesaria por sí misma, aun sin tener en cuenta sus ventajas (para la felicidad), para representarse el mundo en su completa perfección como un hermoso todo moral». *(N. del t.)*

cesaria por sí misma para representarse el mundo en su completa perfección como un hermoso todo moral» *(MdS* 6:459; véanse 457-459). A partir de estos conocidos pasajes podemos interpretar la segunda formulación como sigue: Obra de tal modo que uses las facultades que constituyen tu humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. Es decir, como facultades cuya realización y cuyo ejercicio son buenos en sí mismos; y, en el caso de las facultades morales de una buena voluntad, la única cosa absolutamente buena en sí misma en todo el mundo. He comprobado que los otros usos del término «humanidad» (11:51 [429], 53 [430], 55 [430-431], 70 [435], 78 [438-439]) encajan en esta interpretación.

§5. LA INTERPRETACIÓN NEGATIVA

1. Estamos ahora en situación de explicar las interpretaciones positiva y negativa, que pueden emparejarse, respectivamente, con el primer y segundo par de ejemplos. La interpretación positiva es bastante fácil de entender, así que empezaré por la más difícil interpretación negativa. Ésta dice, si nuestra conjetura es correcta, que el procedimiento-IC sólo acepta las máximas cuyas acciones derivadas de ellas respetan los límites establecidos por las personas razonables y racionales que han de ser tratadas como fines en sí mismas (11:77 [437-438]). ¿Cómo hemos de entender esta sugerencia?

Consideremos una vez más el ejemplo de la promesa (discutido en Kant II), sólo que esta vez como ilustración de la segunda formulación (11:52 [429-430]). Si asumimos que el conocimiento y las creencias operativas de las personas, así como sus circunstancias, son lo bastante similares como para que todas evalúen del mismo modo cualquier máxima (racional) propuesta, entonces una interpretación plausible sería la siguiente.

Kant dice que, en el caso de la falsa promesa, el receptor de la promesa tal vez no pueda aprobar la foiltila de actuar del prometiente. Cuando yo soy el que recibe la promesa, no puedo, en cuanto ser razonable, mantener o contener en mi persona el fin del prometiente. El texto de Kant es: *«ohne da$ dieser* [el receptor de la promesa] *zugleich den Zweck in sich enthalte».*

Ahora bien, la expresión *«in sich enthalte»* suena tan forzada en alemán como la expresión paralela en castellano: no es natural en ninguna de ambas lenguas decir que se contienen en nuestras personas los fines de los demás. Nos sentimos tentados a traducir más idiomáticamente el

\ lo de Kant diciendo, por ejemplo, que el receptor de la promesa «comparte» el fin de la acción del prometiente, pero esto tiene engañosas connotaciones de acuerdo o consentimiento. Debemos adivinar lo que Kant tiene en mente, sin olvidar que en la cuarta formulación que vimos anteriormente, Kant usa la misma expresión, *«in sich enthalte».*

2. Interpreto el texto como sigue: si el receptor de la promesa hubiera de aplicar el procedimiento-1C a la máxima conforme a la cual actúa el falso prometiente, el primero la rechazaría, al igual que la rechazaría también el prometiente si siguiera dicho procedimiento. Cuando Kant habla de falta de acuerdo (en la segunda proposición de 11:52 [429-430]), qu i ere decir que la máxima del prometiente no puede ser aprobada por el receptor de la promesa. Así, si uno y otro actúan según máximas que superan el procedimiento-IC, aceptarían y rechazarían las mismas máximas, con lo que ambos contendrían en sus personas (y, en este sentido, aprobarían) los fines (permisibles) del otro.

Si es correcta esta interpretación, podemos entender por qué en 11:77 (437-438) Kant dice que:

> Obra con respecto a todo ser razonable y racional —a ti mismo y a los demás— de tal modo que en tu máxima valga al mismo tiempo como fin en sí.

cs fundamentalmente idéntico a:

> Obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser razonable y racional.

Aquí es la máxima la que contiene en sí *(in sich enhdlt)* su propia validez, lo que debe significar que toda persona razonable y racional que aplique el procedimiento-IC correctamente verá que la máxima lo supera y, por lo tanto, que todos pueden aprobarla.

3. Esta interpretación puede parecer un poco débil, incluso decepcionante. ¡Ciertamente, Kant quiere decir más cosas! De hecho, lo hace en la interpretación positiva de los deberes de virtud. Pero la interpretación negativa se ajusta bien al importante caso de los deberes de justicia. Que Kant está pensando en estos deberes en el ejemplo de la promesa lo muestra al decir que la exigencia de que los demás deben poder contener en su persona el fin de nuestra acción es violada incluso con más claridad en los atentados contra la libertad y la propiedad de los demás (los derechos del hombre). Porque en estos casos es claro que intentamos usar a los otros meramente como medios: sabemos perfectamente bien que no pueden aprobar nuestro fin; dejamos claramente de usarlos como fines contra los que nunca deberíamos actuar.

Huelga decir que los deberes *de* virtud también satisfacen esta interpretación, pues los otros pueden aprobar las máximas de los fines conforme a los cuales obramos cuando cumplimos nuestros deberes de virtud. La diferencia estriba en que, con esos deberes, también promovemos los fines ordenados por aquellas máximas; dicho de forma sumaria, cultivamos nuestra propia perfección moral y natural y promovemos la felicidad de los demás. En cambio, los deberes de justicia pueden cumplirse simplemente actuando dentro de los límites establecidos por un sistema justo de leyes, y ello aun cuando no hagamos más que perseguir nuestros propios intereses y seamos indiferentes a los de los demás. Los deberes de justicia no requieren sino que las máximas que gobici - nan nuestras acciones externas puedan ser mutuamente aprobadas.,

A modo de conclusión: la humanidad en nosotros no es más que nuestras facultades de la razón y el pensamiento, y del juicio y la sensibilidad moral. Tratar a las personas como fines en cuestiones de justicia —tratar la humanidad en ellos como un fin— y nunca solamente como un medio es comportarnos de forma que nuestra conducta sea públicamente justificable para la común razón humana, la suya y la nuestra, y ofrecer dichas justificaciones según lo exija la ocasión. Si además nos cuidamos de la justicia (hacemos del respeto al derecho de las personas nuestro fin y ampliamos nuestro concepto del deber más allá del concepto de lo debido [*MdS* 6:390 y sig.]), entonces actuamos siguiendo lo que Kant llama la obligación de virtud (*MdS* 6:410). Tomamos un interés práctico puro en asociarnos con los demás de modos que ellos puedan aprobar públicamente. Ésta es una idea muy importante.[2]

4. Todavía tenemos que considerar el primer ejemplo del suicidio (II:51 [429]). ¿Se le puede aplicar la interpretación negativa? Veamos el planteamiento más completo que hace Kant en *MdS* 6:422 y sig., donde escribe:

> El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al sujeto de la moralidad *en* su propia persona *es* tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad de su propia persona *(horno nournenon),* a la cual, sin embargo, le fue encomendada la conservación del hombre *(homo phaenornenon).*

2. La motivación subyacente a nuestro deseo de asociarnos con los demás de modos que ellos puedan aprobar públicamente, o de modos que puedan ser mutuamente justificados, tanto ante ellos como ante nosotros, es un supuesto básico del contractualismo de T. M. Scanlon. Véase su «Contractualism and Utilitarianism», en A. Sen y B. Williams (comps.), *Uninarianism and Beyond,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 103-128.

Yo no interpreto este pasaje en el sentido de que el suicidio es siempre malo. Antes bien, dice que siempre necesita una autorización moral, la cual no puede ser otorgada por los fines queridos por la inclinación natural. Las cuestiones casuísticas que Kant enumera en esta sección implican que dicha autorización puede ser otorgada por razones *de* obligación en conflicto (*MdS* 6:224); porque estas razones pueden ser a veces más fuertes que la razón para no quitarse la vida. ¡De lo contrario, las cuestiones enumeradas no serían tales cuestiones! Kant pregunta, por ejemplo, si es malo que un gran monarca (en referencia a Federico el Grande) lleve consigo un veneno para no verse obligado a aceptar condiciones de rescate perjudiciales para su patria, en el caso de ser capturado. Aunque la doctrina *de* Kant excluye el suicidio por razones basadas sólo en nuestras inclinaciones naturales, no está siempre prohibido sean cuales fueren las razones. Lo que se requiere son muy buenas razones basadas en fines obligatorios, fines que pueden entrar en conflicto en circunstancias particulares.

El difícil paso de *Gr* 11:77 (437-438) también puede aplicarse al suicidio. Kant dice que un sujeto (persona) capaz de poseer una buena voluntad no puede subordinarse sin contradicción a ningún otro objeto. Yo pienso que Kant está invocando aquí la primacía del valor de la buena voluntad que hallamos en *Gr* 1:3 (394). Cuando nos quitamos la vida por razones basadas en las inclinaciones naturales, subordinamos nuestras facultades morales a algo de valor meramente relativo. Esto, acaso piense Kant, es una contradicción en el orden de los valores. Lo cual encaja egn lo que dice Kant sobre el suicidio en la *Doctrina de la virtud* que acabamos de citar.

Hay, sin embargo, una laguna importante. Todavía nos falta un argumento del tipo apropiado para la prohibición del suicidio que se base exclusivamente en el procedimiento-IC. Podemos decir, no obstante, que, de tener dicho argumento, sería entonces verdad que el suicidio encaja en la interpretación negativa. Significaría que la humanidad en nosotros —nuestra sensibilidad moral y nuestra facultad de la razón pura práctica— no podría aprobar nuestra acción suicida si estuviera motivada por nuestras inclinaciones naturales.

§6. LA INTERPRETACIÓN POSITIVA

1. Ahora es claro el significado de la interpretación positiva. Usamos la humanidad tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro como un fin en sí de forma positiva cuando promovemos conscientemente los fines obligatorios especificados por los deberes de virtud. Dicho brevemente, hacemos eso al esforzarnos por fomentar nuestra' propia perfección (moral y natural) y la felicidad de los demás, donde dicha felicidad queda definida por sus fines permisibles (*MdS* 6:8; 450). Asumiendo que los deberes de virtud vienen dados por las máximas de los fines ordenados por el procedimiento-IC, la segunda formulación no añade nada al contenido de la ley moral tal como es determinado por el método estricto (11:74 [436]). Aporta otra forína de mirar el contenido de dicha ley, como si dijéramos, su materia (11:73 [436]).

Así entendida, la interpretación positiva hace hincapié en que hay fines objetivos: aquellos que son válidos para toda persona razonable y racional en el sentido de que toda persona semejante debe contar dichos fines entre los fines que debe promover. La ley moral, así, no sólo impone límites a los medios que podemos adoptar en la consecución de los fines permitidos por los deberes de justicia, sino que también hace que aceptemos ciertos fines como obligatorios. En pocas palabras: la ley moral determina los elementos de la materia de la voluntad pura, al igual que determina su forma (*MdS* 6:384 y sig.). Esto es importante en conexión con la teoría kantiana de la libertad: para que seamos enteramente libres, la razón pura práctica debe especificar al menos alguno de nuestros fines finales y debe también fijar límites a los medios que podemos usar para alcanzarlos. Que deba especificar *todos* nuestros fines finales es una cuestión difícil que analizaremos más adelante.

2. El término «humanidad» es apropiado tanto en la interpretación positiva como en la negativa: en la negativa porque son los seres razonables y racionales los que, por poseer humanidad, constituyen los límites contra los que no debemos actuar; en la positiva porqué los fines obligatorios están íntimamente conectados con el bien de las personas humanas: más específicamente, con el cultivo de su perfección moral y natural y con la realización de su felicidad como es debido (como corresponde a sus fines permisibles). En cuanto consideramos los fines obligatorios como valores determinados asociados a las personas humanas, vemos cómo el bien de una persona razonable y racional (perfeccionada), que es feliz, es un fin en sí mismo. A este respecto, recordemos que en *Gr* 1:1-3 (393-394) se dice que la perfección moral (una segura buena voluntad) es la forma suprema de valor intrínseco.

Además, la idea de una interpretación positiva y otra negativa de la segunda formulación la sugiere el hecho de que haya un contraste natural entre el primer y el segundo par de ejemplos. En el primer par, lo que se subraya es que no debemos usar la humanidad en nosotros mismos, o en la persona de los demás, como un mero medio para los fines queridos por nuestros deseos naturales. En el segundo par de ejemplos, en cambio, Kant subraya que debemos ir más allá de eso y hacer que nuestra conducta sea coherente con la humanidad en nuestra persona, es decir, debemos promover nuestra mayor perfección (moral y natural) y fomentar la felicidad de los demás. Kant establece un contraste intuitivamente natural entre los dos pares de ejemplos y utiliza las palabras «negativo» y «positivo» para expresar la diferencia. De ahí nuestra terminología.

Con frecuencia Kant expresa con más claridad una idea básica de la *Fundamentación* en una obra posterior. La siguiente cita es de la segunda *Crítica* 5:87:

> La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio;* únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo.* Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad. Precisamente por ella toda voluntad, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible, según una ley que pueda originarse en la voluntad del sujeto *pasivo [leidenden]* mismo; no emplear, pues, éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin [la cursiva en «pasivo», para *leidenden,* es mía].

Esto encaja en la interpretación propuesta, pues que un precepto de justicia o de virtud pueda originarse en la voluntad del sujeto pasivo lo establece el procedimiento-IC.

57. CONCLUSIÓN: COMENTARIOS SOBRE LA *FUNDAMENTACIÓN* 11:46-49 (427-429)

1. Hay una dificultad con la interpretación sugerida de la segunda formulación que debemos afrontar. Concierne al hecho de que no se mencionan los pasajes 11:46-49 (427-429), que preceden a la formulación. Pero, entonces, ¿qué sentido tienen para Kant?

Constituyen, en mi opinión, un comentario preliminar que prepara el camino a la idea de humanidad. Lo cual queda confirmado por su contenido. Así, 11:46 (427-428) da una definición de la voluntad de un ser razonable y revisa diversas distinciones requeridas para dar cuenta de las acciones, distinciones tales como: fines objetivos frente a fines subjetivos; fundamentos subjetivos del deseo, o resortes* *(Triebfeder)* frente a fundamentos objetivos del querer, o motivos *(Bewegungsgründe);* fines subjetivos que descansan en resortes frente a fines objetivos basados en motivos válidos para todos los seres razonables. Tras distinguir los principios prácticos formales y materiales, Kant enuncia el tema principal, a saber, los fines materiales tienen sólo un valor relativo y no pueden fundar más que imperativos hipotéticos. En cambio, en 11:47 (428) se nos dice que sólo algo cuya existencia tenga en sí misma un valor absoluto puede ser el fundamento de un imperativo categórico, esto es, de leyes universales prácticas.

A continuación, se explica, en 11:48 (428), la idea según la cual los seres razonables son personas porque sus facultades morales de la razón y su sensibilidad moral los distinguen ya como fines en sí mismos —esto es, como cosas que no deben ser usadas sólo como medios— y, consecuentemente, en esa misma medida, imponen un límite a cómo pueden ser tratados. Las personas, pues, no tienen un valor simplemente relativo para nosotros; también son fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es un fin en sí misma. En este párrafo, Kant quiere distinguir entre nuestras facultades morales, por un lado, y nuestras inclinaciones como fuentes de las necesidades, por el otro, llegando incluso a decir (¡lo que, en verdad, es ir demasiado lejos!) que debe ser el deseo de todo ser razonable el librarse enteramente de las inclinaciones. Lo que quiere dejar sentado es que somos fines en nosotros mismos, no como sujetos de inclinaciones —de necesidades y deseos— sino en virtud de nuestra capacidad de tener una buena voluntad. Esto nos retrotrae a L1-7 (393-396), esto es, al papel especial de la razón y a la idea de una buena voluntad como la única cosa absolutamente buena en sí misma.

2. Teniendo esto en mente, ¿cómo debemos entender el evidente argumento de 11:49 (428-429) que precede al enunciado de la segunda formulación y que está basado en el principio según el cual la naturaleza razonable existe como un fin en sí misma? El argumento es tedioso, pero perseveremos. Pretende establecer que la naturaleza razonable es un fin en sí misma y, por consiguiente, que es un principio objetivo --válido para todo ser razonable— que la naturaleza razonable, ya pertefwv.-

* Rawls escribe «impulsos» *(impulsions),* aunque mantengo el término «resorte» preferido por García Morente. *(N. del e)*

ca dicha naturaleza al agente ya a otro ser, debe ser considerada como un fin en sí misma. El razonamiento de Kant parece seguir los siguientes pasos (los asteriscos indican las premisas de Kant):

1. Sea A un ser (humano) razonable cualquiera (arbitrariamente elegido).
"2. Entonces A concibe necesariamente la naturaleza razonable de A como un fin en sí misma.
3. Así, la naturaleza razonable de *A* es un fin subjetivo para A. (Definición de fin subjetivo, 11:46 [427-428].)
4. Pero, puesto que A es un ser razonable cualquiera (de 1), todo ser razonable concibe necesariamente su propia naturaleza como un fin en sí misma. (Generalización de 3.)
"5. Además, A concibe la naturaleza razonable de A como un fin en sí misma por las razones igualmente válidas por las que todo ser razonable asimismo concibe la naturaleza de A como un fin en sí misma.
6. Ahora bien, sea *B* cualquier ser razonable distinto de *A.* Entonces (de 5) las razones por las que A considera la naturaleza *de* A como un fin en sí misma son las razones igualmente válidas por las que *B* considera la naturaleza de A como un fin en sí misma; y viceversa.
7. En consecuencia (de 6), todo ser razonable concibe necesariamente la naturaleza razonable de los demás como un fin en sí misma. (Generalización de 6.)
8. Así, la naturaleza razonable es vista necesariamente como un fin en sí misma por todo ser razonable, por lo que es un principio objetivo el que todo ser razonable deba concebirla así. (Definición de principio objetivo, 11;46 [427-428].)

3. Varios comentarios sobre este argumento. Contenida en las dos ;-remisas, 2 y 5, hay una cuestión básica:

Las razones por las cuales A concibe o considera la naturaleza razofiable de *A* como un fin en sí misma no son hechos sobre esta naturaleza que incluyan una referencia esencial a *A.* No es que sea la naturaleza razonable de *A* en lugar de la de *B* la que hace un fin en sí misma a la de *A,* sino que es la naturaleza razonable de algún ser razonable. A modo de ilustración: el hecho de que A tiene hambre provoca una razón por la Que *A* toma algo de comer, pero no porque sea A quien tiene hambre, • ino porque algún ser razonable tiene hambre y A está en una buena posición para asegurarle alimento a ese ser razonable, a saber, *A.*

Esta cuestión que acabamos de explicar puede sugerir un argumenla que Kant no puede haber pretendido. Consideremos el siguiente razonamiento (he acortado un poco la presentación):

1. Cada ser razonable concibe necesariamente su propia naturaleza razonable como un fin en sí misma en el sentido de que necesariamente se considera a sí mismo como un sujeto de inclinaciones y deseos, cuya satisfacción es buena, y, por lo tanto, da razones por las que debe obrar de una forma y no *de* otra.
2. La satisfacción de sus propias inclinaciones es buena porque son las inclinaciones de algún ser razonable que es un fin en sí mismo.
3. Pero como esta consideración vale para cualquier ser razonables vale para todos; así, las inclinaciones de todo ser razonable especifican razones igualmente válidas para cualquier otro ser razonable.
4. En consecuencia, la satisfacción de las inclinaciones y los deseos es, en general, buena; y tratar la naturaleza razonable como un fin en sí misma es considerar que las inclinaciones y los deseos de todos, incluidos los propios, definen razones *pro tanto* igualmente válidas para todos.

Ahora bien, los utilitaristas mantienen que el principio de utilidad, al tomar en cuenta los deseos e inclinaciones de todos con imparcialidad, trata a todos como fines en sí mismos *y* nunca sólo como medios. Tratar a las personas sólo como medios, dicen, es desatender sus deseos e inclinaciones, o no darles el debido peso. Menciono esta manera equivocada de interpretar el argumento de Kant para indicar lo que hay que evitar. Porque, al concebir a las personas como sujetos de deseos e inclinaciones y asignar valor a su satisfacción en cuanto tal, el utilitarismo (clásico) se opone a la doctrina de Kant en un nivel fundamental. Kant no puede haber entendido de este modo el argumento de 11:49 (428-429); para él, sólo los deseos e inclinaciones permisibles —los que nos son sugeridos por las máximas aceptables para el procedimiento-IC— pueden especificar buenas razones.

Añado como *addendum:* la nota a pie de página de 11:52 (429-430) merece nuestra atención. Aquí Kant repudia la insinuación de que la segunda formulación viene a ser lo mismo que el precepto *Quod tibi non vis fieri* (no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti).* Kant está pensando aquí en el enunciado negativo de la regla de oro, lo cual acaso sea significativo. Pero más relevante es su protesta en el sentido de que este precepto no es aceptable tal como está formulado, y así lo muestra su último comentario: parece que imagina al criminal convicto diciéndole al juez: «Si usted estuviera en mi lugar no querría que le sentenciaran, por lo tanto, etc.».

Lo que Kant debe de querer decir es que, para ser razonable, el criminal debe evaluar la acción del juez razonando de acuerdo con el pro-

* Ratsils traduce todo el precepto latino, aunque el *«Quod tibi non vis fieri»* es sólo la mitad del mismo. *(N. del t.)*

cedimiento-IC y no de acuerdo con su propia situación de criminal ni su deseo *de* no ser castigado. Lo malo de la regla de oro (tanto en su versión negativa como en su versión positiva) es que, tal corno está enunciada, permite que nuestras inclinaciones naturales y las circunstancias especiales desempeñen un papel impropio en nuestras deliberaciones. Pero al decir esto, Kant está diciendo que el procedimiento-IC determina cuál *es* su papel apropiado.

KANT IV

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: LA TERCERA FORMULACIÓN

I CÓMO DAR ENTRADA A LA LEY MORAL

1. Recordemos nuestra conjetura sobre cómo se relacionan las tres formulaciones del imperativo categórico. La primera formulación especifica el procedimiento-IC por referencia a la fórmula de la ley de la naturaleza. Este procedimiento no es ni la ley moral ni el imperativo categórico, sino, como he sugerido, la forma más conveniente para nosotros de calcular, empezando por la fórmula universal del imperativo categórico considerada como el método estricto, lo que nos exige el imperativo categórico. Las segunda y tercera formulaciones no añaden nada al contenido de las exigencias morales especificadas por el procedimiento-IC; antes bien, disponen dos nuevos puntos de vista que lo complementan.

Así, en la primera formulación, contemplamos la situación moral desde el punto de vista del agente, y nos consideramos a nosotros mismos y a las otras personas como afectados por nuestra acción y, por tanto, como pasivos. La cuestión es cómo tratamos a la humanidad tanto en nosotros mismos como en los demás. En la tercera formulación, la de la autonomía, que discutiremos hoy, volvemos de nuevo al punto de vista del agente, pero esta vez considerando al agente no como alguien sujeto al imperativo categórico sino como alguien que, por así decir, legisla exigencias morales. Aquí el procedimiento-IC se ve como un procedimiento, la adhesión al cual con pleno conocimiento de su significado nos permite considerarnos a nosotros mismos como si legisláramos universalmente para un dominio posible de los fines.

2. Recordemos también que Kant dice en su repaso (en 11:72-75 [436-437]) que hay una diferencia entre las formulaciones que es más subjetiva que objetivamente práctica. La razón de tener varias formulaciones es la de acercar una idea de la razón a la intuición (de acuerdo con cierta analogía) y así también al sentimiento. Al final del repaso, Kant dice que si se quiere dar acceso, o entrada, a la ley moral, es útil someter una y la misma acción a las tres formulaciones y, de este modo, en cuanto ello sea posible, «acercarla [la acción] a la intuición».

Puede que aquí el texto de Kant no transmita su entero significado. Pues, aunque no cabe duda de que el pronombre *sie* se considera nor-malmente como referido a la acción, anteriormente, en 11:72 (436) dice que la ley moral es una idea de la razón, siendo el propósito de las dife-rentes formulaciones acercarla a la intuición. Así pues, «una idea de la razón» tal vez sea la mejor referencia para el pronombre (la «fórmula universal» de Paton es incorrecta). En cualquier caso, puesto que la ley moral es una idea de la razón (11:3 [407-408]; 72 [436]), la argumenta-ción de Kant es que las tres formulaciones del imperativo categórico son más efectivas que cualquiera de ellas por separado para acercar esa ley como idea de la razón a la intuición, dándole así acceso o entrada.

3. Consideremos lo que Kant puede querer decir con eso de dar en-trada a la ley moral. La última vez vimos que es un rasgo de nuestra hu-manidad el que tengamos ciertas disposiciones morales, tales como el sentimiento y la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por nosotros mismos. Para la psicología moral de Kant es básico que cuanto más claramente se nos presente la ley moral como una idea de la razón y cuanto más claramente entendamos sus orígenes en nuestra persona como persona libre, con tanta mayor fuerza despertará nuestra sensibili-dad moral (sin la cual estamos moralmente muertos [*MdS* 6:400]).

Por otra parte, Kant piensa que la ley moral puede movernos con tan-ta fuerza como para llegar a sobrepasar a todas nuestras inclinaciones naturales, incluso el mismo amor a la vida (*KP* 5:30). Lo que piensa, pues, es que las tres formulaciones, tomadas en conjunto, presentan más cla-ramente la ley moral y nos revelan sus orígenes en nuestra persona, todo ello de tal modo que podernos sentirnos fuertemente motivados a obrar según dicha ley. De alguna forma, las tres formulaciones colaboran en la tarea de acercar una idea de la razón a la intuición mediante cierta ana-logía. Nuestro cometido es mirar la tercera formulación desde esta pers-pectiva para intentar entender cómo se acerca a la intuición una idea de la razón (aquí la ley moral) e identificar la analogía que Kant tiene en mente.

4. Menciono dos pasajes relevantes para lo anterior. En 11:9 (410-411), Kant dice que una metafísica de las costumbres (una teoría de las leyes de la libertad y de los principios de una voluntad pura: los princi-pios de la razón práctica [*Gr* Pról.:2-4 (387-388); 8-10 (389-391)]) no sólo es el sustrato teórico necesario de todo conocimiento claro de nuestros deberes, sino que también es de la mayor importancia para la verdadera realización de la ley moral. Y añade: «Pues la representación pura *del* deber, y en general de la ley moral [...], tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón [...], un influjo tan superior a todos los demás resortes que pudieran sacarse del campo empírico, que, cons-

ciente *de* su dignidad, desprecia estos últimos y puede poco a poco trans-formarse en su dueña».[1]

En la respuesta de Kant a Sulzer en II:9n. (411), dice que la instruc-ción moral popular fracasa porque no presenta los principios morales como principios de la razón *pura* práctica. La instrucción popular se asienta en una gran variedad de consideraciones que apelan a motivos de muchas clases. Kant piensa, en cambio, que la más vulgar observa-ción muestra que «cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este o en otro mun-do [...], deja muy por debajo de sí a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motor extraño, eleva el alma y despierta el deseo de poder hacer otro tanto».

La idea de Kant es la siguiente: cuando se nos presenta una concep-ción clara de la ley moral y la vemos ejemplificada en la vida de alguien, por primera vez nos hacemos conscientes dé la dignidad de nuestra na-turaleza como personas libres, razonables y racionales. De no ser por esta clara concepción de la ley moral como ley de la libertad y la con-ciencia de su poderoso efecto sobre nosotros como tal ley, Kant piensa que no sabríamos lo que somos: nuestra naturaleza como personas li-bres quedaría oculta a nuestros ojos. La clara comprensión y la concien-cia de la ley moral es el camino de este autoconocimiento.

Todavía tenemos que discutir por qué piensa Kant que la ley moral es una ley de la libertad. Ahora bien, que el procedimiento-IC fuera capaz de exhibirla de este modo es la segunda condición que impusimos a una interpretación aceptable del imperativo categórico (la primera era la del contenido significativo). Volveremos sobre este asunto cuando discuta-mos el hecho de la razón.

2. LA FORMULACIÓN DE LA AUTONOMÍA Y SU INTERPRETACIÓN

1. Empiezo enunciando tres variantes *de* esta formulación de las diez o así que se encuentran en 11:55-80 (430-440). La primera expresa la auto-nomía como una idea de la razón (final de 11:55 [430-431]; 57 [431-432]):

a) [L]a condición suprema de la concordancia de la misma [la voluntad] con la razón práctica universal [...] [es] la idea de la voluntad de todo ser razonable y racional como una voluntad universalmente legisladora.

1. Vemos aquí un rasgo de lo que llamaré la psicología moral «maniquea» de Kant. Para diferenciarla de su psicología moral «agustiniana». Nos ocuparemos de estas psico-logías más adelante en conexión con *La religión*.

En 11:75 (436-437), tenemos una importante formulación del principio, la de la determinación integral (usando la terminología de Kant). Dado el orden en el repaso de fórmulas, a ésta la cuento entre las for 1 mulaciones de la autonomía:

b) Todas las máximas, por propia legislación, deben concordar en un dominio posible de los fines, como un dominio de la naturaleza.

Aquí traducimos las palabras de Kant *«zusammenstimrnen nem mbglichen Reiche der Zwecke»* no como «armonizar con» (Pa ton) sino como «concordar en».<` Creo que esta versión es más fiel al pensamiento de Kant, según el cual no hay un dominio de los fines que esté ahí, ya dado, por así decir, con el que nuestra legislación debe armonizar de algún modo. Antes bien, es nuestra legislación, en la medida en que seguimos inteligente y conscientemente los principios de la razón práctica (tal cual son procedimentalmente representados por el procedimiento-IC), la que constituye o construye la ley moral pública para un dominio de los fines. Esta idea será importante más adelante, cuando lleguemos al constructivismo moral de Kant.

En 11:78 (438-439), *en* la parte del repaso del argumento que cubre la tercera formulación, tenemos una formulación imperativa adicional:

c) Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal (para toda persona razonable y racional).*"

Estas tres formulaciones diferentes ilustran cómo Kant puede enunciar un pensamiento o principio básico de muy diferentes maneras. Un autor contemporáneo normalmente no escribiría con tanta holgura ni usaría tanta variedad de expresiones. Da igual: es posible captar el sentido si se escucha la música.

2. El problema para interpretar la segunda formulación es ver cómo puede ser equivalente a las otras formulaciones, dados los nuevos conceptos que introduce. El problema con la tercera formulación es ver cómo difiere de manera importante de la primera, porque, si lo hace, ¿qué sentido tiene? ¿Qué es lo que añade?

La respuesta está contenida, primero, en el hecho de que todas la' variantes subrayan la idea de que debemos obrar *de* tal modo que podamos considerarnos legislando universalmente a través de nuestras Ma■i-

* En el original, Rawls traduce el *«zusarnmeristimmen zu»* de Kant por *«cohere* no por el *«harnionize with»* de Paton. Hemos creído que la versión de Morente "concortiál en» está en línea con la rectificación de Rawls a la traducción de Paton. *(N. del t.)*

*" La frase entre paréntesis es un añadido de Rawls. *(N. del t.)*

y, segundo, que algunas de las formulaciones hacen explícito que, „Ilegislar universalmente, hemos de vernos como miembros de un posible dominio de los fines (o república moral). Con la formulación de la utonomía, hay un cambio de punto de vista que se acomoda a nuestra conjetura: ahora volvemos a vernos, no como sujetos de la ley moral, no como legisladores, por así decir, de la ley moral pública de un posible dominio de los fines. Esto conecta con las razones para usar el término «autonomía», que Kant explica en 11:60 (432-433).

3. Deberíamos preguntar: ¿por qué se refiere Kant, cuando analiza el contraste entre autonomía y heteronomía (II:80 [440]), al principio de autonomía como el único principio de la moralidad? Quizá la explicacio n sea que la tercera formulación es la última en cuanto al orden de presentación. Las dos formulaciones precedentes presuponían el definitivo punto de vista de nosotros mismos como miembros legislativos de un posible dominio de los fines. Hay una progresión natural de una formulación a la siguiente, de tal modo que la segunda depende de la primera y la tercera depende *de* las dos precedentes y las une en la idea de autonomía, en la idea de la ley moral como ley que nos damos a nosotros mismos en calidad de personas libres e iguales. Así es como Kant interpreta la afirmación de Rousseau en *El contrato social,* Libro 1, capítulo 8, párrafo 3: *«Car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance á la loi qu'on s'est prescrite est liberté».*

De este modo, a fin de considerarnos a nosotros mismos como miembros legislativos libres e iguales de un dominio de los fines, debemos estar seguros de que las máximas según las cuales obramos responden a las exigencias de la razón práctica representadas en el procedimiento-IC y, por lo tanto, que nuestras máximas no someten a los demás a propósitos que no concuerden con una ley que pueden aprobar como una ley consistente con su humanidad.

Naturalmente, la idea según la cual legislamos para un dominio posible de los fines es puramente hipotética. Hemos de ver que nuestras máximas son autorizadas por preceptos que podrían servir como ley moral públicamente reconocida de una república semejante. Cosa que hacemos, no como un organismo corporativo en el cual todos nosotros actuamos colectivamente mediante un procedimiento institucional, sino como individuos.

4. Ahora bien, lo que legislamos, considerado como una ley moral para un posible dominio de los fines, es la familia entera de preceptos generales que aparecen en el paso 2) y que son aceptados por el procedimiento-IC. Dicho de otro modo: legislamos el mundo social ajustado dei paso 4) cuando asumimos que ese mundo es el mundo emparejado con la totalidad de las máximas según las cuales debemos obrar. Es

como si esta totalidad de las máximas se transformara al mismo dem-po en leyes de la naturaleza. Aquí me baso en la variante de la tercera formulación, la *b) de* más arriba, que aparece en el repaso de las for mulaciones en 11:75 (436-437). Lo expreso de manera más completa como sigue:

> Obra siempre de tal modo que la totalidad de las máximas según las cuales obras sea tal que puedas considerar que tú mismo promulgas, me-diante dichas máximas, un esquema unificado de preceptos morales pu-blicos cuya aprobación por toda persona razonable y racional es consis-tente con su humanidad y produciría (en circunstancias favorables) un dominio de los fines.

Expresada de esta manera más completa, es obvio que esta formulación introduce un problema que Kant todavía no ha discutido explícitamente, a saber, el del conflicto de las razones de la obligación *(Mds* 6:224). Yo no consideraré aquí este problema. Asumamos simplemente que el procedimiento-1C puede ser formulado de tal forma que genera preceptos, o directrices, por referencia a los cuales es posible decidir, al menos con frecuencia, cuál de los diversos preceptos morales se apoya en las más sólidas razones de la obligación, en caso de que dichos preceptos entraran en conflicto en casos particulares. Dudo de que Kant tenga una explicación adecuada para este problema, y profundizar en él nos impediría abordar otras cuestiones más básicas.

§3. LA SUPREMACÍA DE LA RAZÓN

1. La discusión de Kant de la autonomía en 11:55-60 (430-433) contiene dos importantes afirmaciones que deberíamos tratar de entender. La primera afirmación puede enunciarse como sigue (véase 11:56 [431]): es precisamente porque podemos, por razonables y racionales, considerar que nosotros mismos legislamos el contenido del imperativo categórico (tal cual se nos aplica), por lo que estamos legítimamente sujetos a sus exigencias.

A partir de 11:60 (432-433), esto puede expresarse así: sólo estamos sujetos a las leyes que nosotros, como seres razonables y racionales, podríamos haber hecho; y sólo estamos obligados a obrar de conformidad con una voluntad, que es la nuestra propia y que tiene, como fin de la naturaleza para ella, la función de legislar universalmente. Aquí explica Kant por qué usa el término «autonomía».

Finalmente, basándonos en 11:78 (438-439): todas las personas, como fines en sí mismas, deben poder considerarse a sí mismas como legisla-

(loras universales con respecto a cualquier ley a la que deben legítimamente estar sujetas.

2. Ahora bien, ¿por qué ha de decir Kant que sólo estamos obligados por una ley que podemos darnos a nosotros mismos? ¿Acaso es ésta una nueva idea no contenida ya en la visión de nosotros mismos como sujetos a la ley moral como ley de la razón (indirectamente representada por el procedimiento-IC)? ¿O podemos explicar la afirmación de Kant extrayendo lo que ya está implícito en lo que hemos dicho sobre cómo se relacionan las formulaciones? Su afirmación se entiende por sí sola toda vez que recordamos dos cuestiones que hemos asumido.

Una es que el procedimiento-1C determina íntegramente el contenido del imperativo categórico tal como se nos aplica, de tal modo que la totalidad de los preceptos (las máximas generalizadas del paso 2)) que superan dicho procedimiento define todas las normas a las que estamos legítimamente sujetos.

La otra cuestión es que mediante el procedimiento-IC es como podemos vernos a nosotros mismos como legisladores universales para un dominio de los fines y, por lo tanto, como legisladores para nosotros mismos como miembros de él.

En consecuencia, todas las normas morales a las que estamos legítimamente sujetos son normas que podemos considerar como legisladas por nosotros mismos en cuanto personas razonables y racionales. La afirmación de Kant es el resultado de cómo hemos supuesto que se relacionan la primera formulación y la tercera.

3. La segunda afirmación importante que Kant avanza es ésta (11:58 [432]): que una voluntad legisladora suprema (esto es, una voluntad no sujeta a ninguna otra voluntad superior o más autorizada) no puede depender ella misma de interés alguno. Kant quiere decir que una voluntad así no puede depender de intereses derivados de los deseos naturales, sino solamente de los intereses tomados en los principios de la razón práctica *(Gr* II:14n. [413]).

En 11:60 (432-433) nos hacemos una idea de lo que quiere decir Kant: dice que hasta ahora los autores han considerado a las personas como si estuvieran sujetas a la ley moral de forma muy parecida a como están sujetas a la ley del Estado.

Se han preguntado qué intereses naturales, o qué inclinaciones, nos impulsan a obedecer a la ley moral o a la ley de la naturaleza entendidas como la ley de Dios conocida por la razón, la cual estamos obligados a obedecer en virtud de los mandatos de Dios. En su opinión, la ley moral es como la ley del soberano, que se hace cumplir mediante sanciones. La objeción de Kant es que estas sanciones nos llevan (en realidad, nos fuerzan o *[KP* 5:146 y sigs.]) a obedecer a la ley moral no por ella misma sino

por algo más: nuestras vidas, nuestras propiedades o cualquier otra que pudiéramos perder si caen sobre nosotros las sanciones que sostienen a la ley. Por el contrario, cuando la ley moral se exhibe adectiadament, ante nosotros sin los encantos del placer ni las amenazas del dolor, toma-mos un interés práctico puro en ella. Y no necesita tales sanciones.

4. Lo que esto implica es algo verdaderamente fundamental, a que no es fácil de expresar con claridad, a saber: la supremacía de la i'á-zón, en este caso de la razón pura práctica. En Kant I, dijimos que éste era uno de los temas principales de la filosofía moral kantiana. No es sorprendente que haya de salir aquí en conexión con la formulación de la autonomía.

Ahora bien, Cudworth y Clarke, y también Leibniz (según veremos), en cuanto racionalistas, también aceptan la supremacía de la razOn. Pero esto lo expresan ellos diciendo que la razón de Dios es anterior a la voluntad divina y la gobierna. Como vimos, para Clarke el contenido de la razón de Dios, en la medida en que tiene que ver con lo justo y lo i justo, nos es conocido por intuición racional. Captamos ese contenido como dado por un orden moral previo e independiente que determina la adecuación de las cosas. Si bien la razón legisladora de Dios puede sel autónoma (si usamos aquí el lenguaje de Kant), a Clarke le resultaría impensable decir que nosotros somos autónomos, esto es, que sólo podemos estar obligados por una ley que nos damos a nosotros mismos coi no seres razonables y racionales o como miembros legisladores libres e iguales de un posible dominio de los fines. Pensaría que ésta es una doctrina radical e inquietante.

Para Kant, sin embargo, la razón de Dios es razón intuitiva y bastante diferente de la nuestra *(KU §77)*. Sólo comprendemos nuestra humana razón, con sus diversas facultades y conceptos, principios e ideas, cosas éstas que discernimos reflexionando sobre nuestro pensamiento y nuestra facultad de juzgar. Es nuestra razón humana práctica la que debe tener supremacía en cuestiones morales; no tenemos acceso a una razón superior, más suprema. Lo radical es el puesto que concede Kant a la razón humana y el papel constructivista que para él tiene. Más adelante volveremos sobre estos ternas.

§4. EL DOMINIO DE LOS FINES

I. Ahora que tenemos delante las tres formulaciones, estamos casi listos para discutir nuestra cuestión, a saber, cómo la ley moral, en cuanto idea de la razón, se acerca a la intuición mediante una analogía, y cuál es la analogía en que piensa Kant. Debemos, sin embargo, discutir pi i-

alero lo que Kant dice sobre el muy importante concepto del dominio de los fines, particularmente en 11:61-71 (433-436); 76-78 (437-439).

Kant introduce este concepto considerando que todo ser razonable y racional es autónomo y pertenece a un mundo moral, *mundus intelligibilis* (11:78 [438-439]), en virtud de su razón práctica. El dominio de los Unes resulta ser un ideal (corno dice Kant en 11:63 [433]); y ello, como „xplicaré más tarde, es relevante. Dice Kant (11:61 [433]): «El concepto de todo ser razonable y racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *dominio de los fines»*

2. Ahora bien, Kant entiende por dominio de los fines un enlace sistemático de personas razonables y racionales por leyes (morales) comunes; y yo creo que podemos suponer, aunque no lo haga explícito, que estas leyes son públicas y mutuamente reconocidas. Esto se sigue de la condición de publicidad del procedimiento-IC [408]) junto con el conocimiento compartido de la naturaleza razonable de cada cual. La descripción de Kant del enlace sistemático no es fácil de interpretar. Dice (11:62 [433]): «Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres razonables y racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual pueda proponerse) en enlace sistemático».

Para entender lo que quiere decir Kant con un todo de los fines en enlace sistemático, también deberíamos tener en cuenta el siguiente párrafo. De este modo, como dice en él (11:63 [433]), el enlace sistemático característico de un dominio de los fines surge cuando todas las personas razonables y racionales se tratan a sí mismas y a las demás como tales personas y, por tanto, como fines en sí mismas. Por la segunda formulación, esto significa que cada cual no sólo persigue sus fines (permisibles) personales dentro de los límites de los deberes de justicia (los derechos del hombre) sino que también da un valor significativo y apropiado a los fines obligatorios ordenados por los deberes de virtud. Estos deberes, para enunciarlos sumariamente, son promover la propia perfección moral y natural y la felicidad ajena. Adicionalmente, cada cual tiene el fin de respetar los derechos de justicia, pues también esto es meritorio *(MdS* 6:390) y una obligación (no un deber) de virtud, conforme lo explica Kant *(MdS* 6:410).

Por la tercera formulación, Kant debe suponer que en un dominio de fines cada uno reconoce a cada cual como alguien que no sólo cum-

ple con su obligación de justicia y sus deberes de virtud, sino que también, como si dijéramos, legisla leyes para su república. Pues todos saben que ellos mismos y los demás son razonables y racionales, y este hecho es mutuamente reconocido. Aunque este reconocimiento mutuo se sigue claramente de lo que dice Kant, y yo asumo que es un rasgo de un dominio de los fines, Kant no lo enuncia explícitamente. Si pensaba que no merecía la pena enunciarlo, por demasiado obvio, estaba equivocado: está renunciando a llamar explícitamente la atención sobre el reconocimiento mutuo de la ley moral en el papel público de la cultura moral de una sociedad. Hegel hará hincapié precisamente en este punto.

Lo que no está claro es por qué debemos hacer abstracción de las diferencias personales entre personas y del contenido de sus fines privados para concebir un todo de todos los fines en enlace sistemático. En Kant II, sugerí que esto podía interpretarse en el sentido de que han de imponerse ciertos límites a la información en el paso 4) del procedimiento-IC cuando el agente tiene que decidir entre mundos sociales ajustados. Ciertamente, Kant necesita introducir algunos límites semejantes. Pero, aun si correcta, esa conjetura no es pertinente para la cuestión que estamos tratando aquí, a menos que Kant quiera decir que despejar el desorden de esas diferencias facilita que captemos lo que encierra la estructura de un dominio de los fines. Esto parece insatisfactorio: ¡debe de querer decir algo más! Pero ¿qué?

3. Un rasgo esencial de un dominio de los fines es la condición de pertenencia como miembro, tal como se discute en 11:68-71 (434-436). Esta condición no es otra que la personalidad moral o las facultades de la razón práctica. Kant distingue entre las cosas que tienen un precio de mercado (las que responden a las inclinaciones y necesidades humanas) y las que tienen un precio de afecto (las que dan satisfacción al juego, sin fin alguno, de nuestras facultades mentales). Entonces introduce el concepto de dignidad. Únicamente la personalidad moral tiene dignidad (11:70 [435]): «La moralidad es la única* condición bajo la cual un ser razonable y racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el dominio de los fines».

Alternativamente, es la personalidad moral, como la capacidad de tener una buena voluntad, la que nos hace fines en nosotros mismos y especifica la condición de nuestra pertenencia como miembros al dominio

* Esta cita que transcribe Rawls empieza así: *«Morality is the only condition»,* donde supuestamente *«only»* corresponde —en imposible traducción— a la conjunción *nun* del original alemán, que dice: *«Nun ist die Moralirtit die Bedingung...».* Mejor sería obviar, como hace Morente, dicha conjunción y decir simplemente: «La moralidad es la condición...». *(N. del t.)*

de los fines. Kant dice en 11:67 (434) que, a menos que podamos considerar que la voluntad de una persona razonable tiene la necesidad práctica *de* legislar universalmente, esa persona no podrá ser concebida como un fin en sí misma. Esto lo repite en 11:77 (437-438), 78 (438-439).

En 11:71 (435-436), Kant afirma que lo que explica el supremo prestigio del valor de una buena voluntad, o como dice aquí, «de los sentimientos morales buenos o de la virtud», es precisamente que nos capacita para participar en la legislación universal: es esto lo que nos hace aptos para ser miembros de un posible dominio de los fines. Al final de II:71 (435-436) dice: «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y *de* toda naturaleza razonable y racional».

Así, el fundamento *de* la dignidad es la capacidad de legislar universalmente y de obrar según el principio de autonomía. Esta autonomía refleja la autonomía (o la supremacía) de la razón pura práctica.

4. De este modo, es en virtud de la capacidad de tener una buena voluntad por lo que cada persona tiene dignidad. Esto no significa que todas las personas tengan igual valor ni que sean, por tanto, iguales en este sentido, pues no hay ninguna medida de la dignidad. Antes bien, todas tienen dignidad, y esta dignidad tiene la fuerza de incluir a todas las personas como miembros de un posible dominio de los fines. También libra al valor de las personas de toda comparación con los valores relativos y subordinados de las cosas (11:48 [428]).

Tampoco necesitamos dar un significado a las comparaciones en punto a dignidad entre las diferentes personas: estando todos incluidos como personas razonables y racionales en un posible dominio de los fines, todas las cuestiones que surjan sobre cómo comportarnos con las personas quedan establecidas por la ley moral (cuyo contenido nos lo especifica el procedimiento-IC). Ahora bien, en la aplicación de dicho procedimiento, el peso que debemos dar al valor absoluto de una buena voluntad no ocupa un lugar especial. El peso le viene dado por el deber amplio de promover nuestra perfección moral y por el deber de no poner obstáculos a la promoción de la perfección moral de los demás. Lo que pretendemos al deliberar es satisfacer las exigencias que el imperativo categórico nos impone. El valor absoluto de una buena voluntad no ha de considerarse, al modo de una concepción teleológica, como el valor supremo que hay que maximizar.

Esto no disminuye en lo más mínimo el papel fundamental que desempeña el valor absoluto de la buena voluntad. Significa tan sólo que hemos de entender su importancia de una manera especial. No es un valor supremo que haya de ser buscado por encima de cualquier otra cosa. Está más bien a nuestras espaldas y cumple dos funciones: primera, exp! esa la concepción de Kant de la dignidad de las personas como seres

capaces de buena voluntad e identifica a aquellas a las que se aplica la ley moral y a las que debemos considerar como miembros de un dominio de los fines. La capacidad de poseer una buena voluntad define a la aristocracia de la humanidad. La segunda función, según discutimos en Kant I, es que es central para su idea del sentido de la vida humana y aun de la misma creación. Señala uno de los aspectos religiosos de su doctrina moral.

§5. CÓMO ACERCAR LA LEY MORAL A LA INTUICIÓN

1. Al final de nuestra discusión de la crítica de Hume al intuicionismo racional de Clarke, hablé de la aparente incapacidad de la concepción de Clarke de explicar convincentemente cómo la adecuación de las cosas se conecta con las metas y los propósitos últimos de la vida humana y con nuestra psicología moral en general. Dicho de otra forma, en vista del papel central de los valores morales en nuestra vida, ¿cómo explican estas adecuaciones su importancia? No dijimos que Clarke no pudiera dar una respuesta; dijimos sólo que no parecía darla.

Por el contrario, cuando concluimos la discusión de Hume, observamos que él sí que intentaba responder a la cuestión análoga que surgía a propósito de su doctrina del sentido moral. Respondía diciendo que su doctrina es reflexivamente estable, esto es, cuando entendemos las bases de nuestro sentido moral —cómo se conecta con la simpatía y las propensiones de nuestra naturaleza, y con el contenido de nuestros juicios morales—, confirmamos que se deriva de una fuente noble y generosa. Esta autocomprensión, piensa Hume, hace más sólido nuestro carácter moral y nos revela la felicidad y la dignidad de la virtud. A su entender, esto es una ventaja de su concepción sobre las de Clarke y Hutcheson, pues en estas doctrinas la adecuación de las cosas, o el sentido moral, sigue siendo algo opaco que no tiene ninguna conexión inteligible con lo que en la vida humana es de importancia capital.

Ahora bien, podemos suponer que a Kant se le plantea una dificultad similar. ¿Por qué, después de todo, habríamos de tomar mayor interés en los principios de la razón pura práctica, tal cual los concibe Kant, que en la adecuación de las cosas de Clarke? Lo que queremos entonces es saber si Kant tiene una respuesta inteligible y plausible para esta cuestión. Él piensa que la tiene, y yo voy a indicar en qué parece consistir.

2. Empezaré con algunas cuestiones preliminares. Antes discutimos la afirmación de Kant según la cual el propósito de tener diferentes formulaciones del imperativo categórico era acercar a la intuición una idea de la razón.[2] Pero dejamos sin decidir lo que eso podía significar. Ahora intentaré clarificar este asunto, apoyándome en lo que ya hemos dicho sobre las tres formulaciones.

La idea de la razón a la que se refiere Kant en 11:72 (436) es, con seguridad, la ley moral (o, como él dice, el principio de la moralidad). Ahora bien, para Kant un ideal (a diferencia de una idea de la razón) es la concepción de una cosa individual (un particular), determinable y aun determinado por una idea de la razón *(KR* B596). La humanidad es una idea de la razón, y una concepción de un ser humano perfecto, determinado por dicha idea, es un ideal, si bien semejante ser humano ideal existe, por supuesto, sólo en el pensamiento.

Así, pues, Kant dice que el sabio estoico es un ideal de hombre en completa conformidad con la idea de la sabiduría *(KR* B597). En 1L•63 (433) indica que el dominio de los fines también es un ideal de la razón y, como tal, lo es de un particular. Este particular es la república moral formada por todas las personas razonables. Sus miembros tienen fijada una buena voluntad y cumplen todos sus deberes de justicia y de virtud.

Una última cuestión antes de que empecemos a atar cabos: una intuición es para Kant la conciencia o la experiencia de un particular, de una cosa individual. Esta cosa puede ser bastante abstracta, como en el caso de la intuición pura de (el único) espacio y de (el único) tiempo en el que se ordena nuestra experiencia de los objetos y de nosotros mismos en nuestro mundo social.

3. Teniendo esto en cuenta, digamos que podemos acercar la idea de la razón (la ley moral) a la intuición usando las tres formulaciones del imperativo categórico para dilucidar el ideal de un dominio de los fines, es decir, para dilucidar la concepción de una república moral ordenada en un enlace sistemático *de* fines gracias a las acciones de sus miembros en la medida en que éstos observan las exigencias del imperativo categórico. (Como siempre, suponemos que dichos miembros siguen el procedimiento-IC como la expresión más conveniente de ese imperativo.) Ni que decir tiene que esto no incorpora la idea de la razón a la intuición, pues ello es imposible.

Como mucho, podemos aproximarnos, en el pensamiento y en cualquier cosa existente, a una idea de la razón. De todas formas, la idea es acercada a la intuición en el sentido de que el dominio de los fines, como

2. Recordemos que hemos enunciado estas formulaciones valiéndonos de la fórmula de la ley de la naturaleza; y que distinguimos entre la ley moral, el imperativo categórico y el procedimiento-IC como tres cosas diferentes. Tomando la fórmula de la ley universal del imperativo categórico como base del método estricto (IL•75 [436-437]), el procedimiento-1C, decimos, expresa este imperativo del modo más conveniente para nosotros.

ideal, es la concepción de un particular. La concepción de dicho dominio se vuelve mucho más determinada toda vez que comprendemos los procedimientos que informan el pensamiento de sus miembros y los diversos deberes y obligaciones que reconocen como vinculantes.

Todavía debemos preguntar por qué esto habría de acercar al sentimiento una idea exigida por la ley moral. Además, ¿cuál es la clase de sentimiento que tiene Kant en mente? La respuesta es similar a lo que dice en 11:9 (410-411), que ya hemos considerado. Del mismo modo que la representación, o un modelo, de una acción moralmente digna hecha por consideración inconmovible a las exigencias de la ley moral, sin mezcla alguna de interés propio, eleva el alma y despierta en nosotros el deseo de poder hacer otro tanto, así también el ideal de un dominio de los fines (como concepción de un mundo moral particular) despierta en nosotros el deseo de ser miembros de ese mundo. Tenemos una concepción de lo que significaría ser miembros de esa república y de cómo sus miembros se comportan los unos respecto de los otros. Por ejemplo, una cosa que nos sorprende es que desean actuar, y de hecho actúan, de tal modo que pueden justificarse mutuamente sus acciones. (Según vimos la última vez, esto es una consecuencia de la segunda formulación.)

4. Según esta interpretación, pues, el pensamiento de Kant es el siguiente: las tres formulaciones trabajan conjuntamente para proporcionar los conceptos y principios necesarios para elaborar la concepción de un dominio de los fines. Ahora esta concepción empieza a ser lo bastante completa como para que podamos formarnos una concepción de nosotros mismos como miembros de dicho mundo, y esa concepción más determinada de una sociedad posible remueve nuestra sensibilidad moral mucho más profundamente que el imperativo categórico por sí solo en su primera formulación. Los principios de la razón práctica han quedado ahora enlazados para encajar en una concepción de un dominio de los fines que incluye una concepción de nosotros mismos como miembros del mismo. El entender estas concepciones hace posible el deseo dependiente de concepciones de ser tal persona. Porque ahora tenernos una concepción de nuestras relaciones con los demás así como de nosotros mismos como autónomos y de todos como seres con igual estatus arraigado en nuestra razón pura práctica y en nuestra sensibilidad moral. Este estatus viene expresado por la idea de la aristocracia de la humanidad. Promover este autoconocimiento corno el fundamento de dicho deseo dependiente de concepciones es una de las aspiraciones de la filosofía moral (1:20-22 [403-405]).

Hay, pues, tres formas en que podemos usar lo de acercar la ley moral como idea de la razón a la intuición. Podemos dar tres formulaciones del procedimiento-IC; podemos usar estas formulaciones y las exigencias que

imponen para determinar cómo se comportan los miembros de un dominio de los fines (como una república moral particular) entre sí; y, finalmente, podemos presentar modelos morales, esto es, personas que exhiben, en su vida y en sus acciones, en un alto grado, cuando no en el más alto, conductas que se realizan únicamente por mor del deber, sin los atractivos del placer y la gloria y frente a grandes peligros y la muerte.

Kant cree que hacer estas cosas despierta en nosotros (dadas nuestras facultades de la razón y nuestra sensibilidad moral) un interés puro práctico en la ley moral y sus exigencias. Como dice en la Metodología de la segunda *Crítica,* es el modo en que «se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica *entrada [Eingang]* en el ánimo del hombre *e influencia [Einfluss]* sobre las máximas del mismo; es decir, como se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo razón práctica también en el sentido subjetivo» (las cursivas son de Kant) *(KP* 5:151). Esto se consigue porque ahora vemos lo que para la vida humana significa seguir a la razón pura práctica: nos hacemos conscientes del contenido de su objeto prácticamente necesario —el dominio de los fines—, así como del ideal de vida humana que expresa. El resultado es un deseo dependiente de concepciones de ser miembros de dicho dominio. Que esto es así es un hecho *de* las personas en cuanto razonables y racionales y en tanto que animan a un cuerpo humano.

§6. ¿CUÁL ES LA ANALOGÍA?

1. Finalmente, ¿en qué analogía piensa Kant en 11:72 (436) cuando habla de acercar una idea de la razón a la intuición de acuerdo con cierta analogía? Una analogía es, sin duda, considerar un precepto moral como una ley de la naturaleza en la primera formulación del procedimiento-IC. Pero él se refiere a una analogía de mayor alcance en varios lugares (11:57 [431-432]; 72 [436]; 76 [437]; 78 [438-439]) y también en otras obras. En la segunda *Crítica* la encontramos enunciada de forma particularmente completa.

Vimos que en el procedimiento-IC, en los pasos 3) y 4), se supone que todas las personas en el mundo social ajustado obran conforme al precepto general del paso 2) como si fuera una ley de la naturaleza. Ahora bien, en cuanto consideramos a la ley moral como una totalidad de dichos preceptos (en consonancia con la variante de la tercera formulación que llamamos la de la determinación integral), vemos por qué Kant dice en *KP* 5:43:

> Esta ley (la ley moral) debe proporcionar al mundo de los sentidos, como naturaleza sensible (en lo que concierne a los seres racionales), la

> forma de un mundo del entendimiento [...] sin romper, sin embargo, el mecanismo de aquélla [la naturaleza sensible]. Ahora bien, naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible [de seres razonables en la naturaleza] [...] es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas. [...] La naturaleza suprasensible de esos mismos seres es [...] su existencia, según leyes que son independientes de toda condición empírica, y por consiguiente, pertenecen a la *autonomía de* la razón pura.

2. Quizá sea ésta la analogía. En la ciencia perseguimos el ideal de unificación del conocimiento del entendimiento mediante la idea regulativa *de* la unidad sistemática. Al hacerlo, asumimos que la naturaleza está ordenada como si fuera el resultado de la razón pura realizando en el mundo la más alta unidad sistemática *(KR* B670-696). De similar manera, ordenamos nuestro mundo social obrando según preceptos morales válidos como si éstos fueran leyes de la naturaleza. En este caso, es nuestra razón pura práctica la que ordena el mundo social al introducir un enlace sistemático en un todo de los fines. Al dar a nuestro mundo social la forma de un mundo del entendimiento, se acercan los principios de la razón pura práctica al sentimiento y se les da acceso a nuestra sensibilidad moral. Ahora tomamos un interés práctico puro en esos principios, lo que les otorga una influencia sobre nuestras máximas.

Finalmente, advirtamos el contraste fundamental que establece Kant unos párrafos más adelante *(KP* 5:44) entre un orden de la naturaleza según leyes naturales y un orden de la naturaleza con la forma de un mundo del entendimiento. Es el siguiente:

> Así, pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual esId sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones) descansa en que, en aquélla, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento *de* determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica.

Volveremos sobre estas cuestiones más adelante, ya que el contraste que establece aquí Kant está relacionado con una diferencia fundamental entre la razón teórica, que se ocupa del conocimiento de los objetos dados, y la razón pura práctica, que se ocupa de la producción de los objetos de acuerdo con una concepción de dichos objetos *(KP* 5:15, 16, 63-65, 89 y sig.)."

* Antes de proseguir, el lector debería tener en consideración las dos lecciones sobo' Leibniz. *(N. de la comp.)*

KANT V

LA PRIMACÍA DE LO JUSTO Y EL OBJETO DE LA LEY MORAL*

INTRODUCCIÓN

1. Hoy, tras nuestra breve ojeada a Leibniz en las dos lecciones precedentes, volvemos a Kant. En la discusión sobre Leibniz, me centré en dos cuestiones principales: primero, su perfeccionismo metafísico y, segundo, su concepción de la libertad tal como queda establecida en su teoría *de* la verdad como predicado contenido en el sujeto. Sobre estos dos asuntos, como veremos, Kant tiene visiones harto diferentes. Las diferencias de Kant con respecto al perfeccionismo metafísico se tornarán evidentes hoy y el próximo día, cuando consideremos la primacía de lo justo y lo que yo denominaré el constructivismo moral de Kant. Estos términos no son convencionales a la hora de describir la doctrina de Kant, mas espero que irán quedando claros a medida que avancemos.

Recordemos algunos extremos sobre cómo había que entender el procedimiento-IC. Podemos verlo como el intento de Kant de formular una representación procedimental de todos los criterios relevantes para guiar nuestro razonamiento moral si dicho razonamiento ha de ser válido y sólido. Ese procedimiento representa, de forma procedimental, todas las exigencias de la razón práctica, no de la teórica. Dicho muy brevemente, la razón práctica tiene que ver con la producción de objetos de acuerdo con una concepción de dichos objetos, mientras que la razón teórica tiene que ver con el conocimiento de objetos dados *(KP* 5:14 y sig., 65 y sig., 89 y sig.). La razón práctica presupone a la razón teórica en el sentido de que el procedimiento-IC da por sentado un trasfondo ya establecido de creencias y conocimientos comunes sobre el mundo. Así, 11 decidir en el paso 1) si una máxima es racional, y al evaluar en el paso 4) los mundos sociales ajustados, se les supone a los agentes un conocimiento considerable, un conocimiento que es público y mutuamente compartido. O, al menos, eso es lo que yo he asumido.

* Antes de proseguir, el lector debería tener en consideración las dos lecciones sobre Leibniz. La discusión que sigue presupone cierta familiaridad con ellas. (N. *de la comp.)*

2. Ahora bien, no deberíamos pensar que el procedimiento-1C es m i modelo de un supuesto proceso de razonamiento que hacemos cons- ciente y explícitamente cada vez que surgen cuestiones morales. A i n l juicio, lo que dice Kant (véase *Gr* 1:20-22 [403-405], por ejemplo) es citi, nuestro razonamiento moral (cuando es válido y sólido) satisface las exigencias del procedimiento sin ser consciente y explícitamente guiado por él. En la vida cotidiana, la gente no tiene un conocimiento explícito, de dichas exigencias; ni necesita conocerlas para razonar correctamente. El objetivo de Kant no es enseñarnos lo que es justo e injusto: eso va lo sabemos. Antes al contrario, considera que el valor de la comprensión filosófica de la ley moral consiste en asegurar con mayor firmeza que la aceptemos, revelándonos cómo arraiga en nuestra personalidad, personalidad que es autónoma y tiene facultades morales que nos hacen miembros legisladores libres e iguales de un posible dominio de los fines. Conjeturé en la primera lección sobre Kant (§2.4) que él también quería hallar una forma de reflexión moral que pudiera ser usada razonablemente para calibrar la pureza de nuestros motivos, y asumo que, a su entender, el procedimiento-IC es una forma de hacerlo. Este objetivo, sugería yo, estaba conectado con su pietismo. Presumiblemente, una de las virtudes del procedimiento-IC es que no alienta la obsesiva preocupación por la pureza que Kant encontraba ofensiva en el pietismo del Fridericianum.

Así entendido, entonces, el procedimiento-1C no pretende enseñarnos lo que es justo e injusto más de lo que el *Begriffsschrift* de Frege pretende enseñarnos cómo razonar con los conceptos «si-entonces», «y», y «no», o «algunos» y «todos». También aquí sabemos ya cómo hacer eso. Pero, en cambio, la teoría de la cuantificación junto con la lógica de segundo orden y la teoría de conjuntos (incluida la teoría de la prueba y de modelos) nos permite descubrir cosas sobre la matemática y sobre la naturaleza del conocimiento matemático. El teorema de Gódel es un ejemplo obvio. Lo que Frege, en su caso, quería mostrar era que Kant, aunque tenía razón al pensar que la geometría es sintética *a priori,* estaba equivocado al pensar lo mismo de la aritmética. Frege quería mostrar que las verdades de la aritmética no dependen de la forma de la intuición sensible sino que son derivables de la lógica y de las definiciones sin más, y que son, en ese sentido, analíticas.

De modo análogo, como ya he dicho, yo creo que Kant consideraba que el valor de poseer una representación procedimental de la ley moral radica en lo que revela sobre dicha ley y sobre nosotros; en particular, lo que revela sobre nuestras personas, nuestra libertad y nuestro estatus en el mundo. Prepara el camino para un tipo de autoconocimiento que sólo la reflexión filosófica sobre la ley moral y sus raíces en nuestras perso-

Das puede iluminar. Sea como fuere, ésta será la idea que me guíe a partir de ahora. Así, el tratamiento que haré de las cuestiones de la primacía de lo justo y el constructivismo moral, del hecho de la razón y la ley moral como ley de la libertad, y de otras cuestiones también, tendrá como referencia los rasgos del procedimiento-IC anteriormente expuesto. Esos rasgos nos ayudarán a explicar cómo entiende Kant estas grandes cuestiones.

§2. LAS TRES PRIMERAS DE LAS SEIS CONCEPCIONES DEL BIEN

1. A fin de explicar la primacía de lo justo y el dominio de los fines como el objeto *a priori* de la ley moral, primero distinguiré seis concepciones del bien en la doctrina de Kant. Estas concepciones están construidas en una secuencia, una detrás de otra, cada una de ellas derivada de la precedente. Esta secuencia puede presentarse haciendo referencia al procedimiento-IC, ya que cada concepción desempeña una función en conexión con uno de sus cuatro pasos. Determinar estas funciones es una forma instructiva de ordenar tales concepciones y clarificar las relaciones entre ellas.

También nos permite entender lo que queremos decir al llamar al dominio de los fines el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral, así como qué significa decir de este dominio que es un objeto dado *a priori* a dicha voluntad pura. Dice Kant *(KP* 5:4): «Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son [...] condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley [...]; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos,* no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien)».

Aquí llama Kant bien supremo a este objeto *a priori.* En este punto hay una complicación que, por el momento, resolveré de forma algo arbitraria. Para nuestros propósitos aquí, consideraré que este objeto *a priori* es el dominio de los fines tal como aparece en la *Fundamentación,* de tal modo que la concepción de este dominio y la de su realización (parcial) están entre las concepciones del bien que hay que examinar. Dejo de lado lo que Kant denomina bien supremo en el pasaje citado hasta que lleguemos a los postulados de la fe práctica, conforme aparecen en la dialéctica de la segunda *Crítica* (y en otros sitios). Yo creo que el dominio de los fines como objeto *a priori* de la ley moral y el bien supremo son concepciones harto distintas con funciones diferentes en el

pensamiento de Kant. Pero las diferencias entre ellos plantean difíciles cuestiones de interpretación; más adelante explicaré por qué les doy el tratamiento que les doy.

2. La primera de las tres primeras concepciones del bien viene dada por lo que podemos llamar «razón empírica práctica irrestricta». Este nombre indica el hecho de que no hay restricciones sobre la información a disposición de agentes sinceros y racionales tanto para formar sus concepciones de la felicidad como para formular sus máximas particulares: todos los particulares relevantes sobre sus deseos, habilidades y situaciones, así como las alternativas disponibles, se suponen conocidos.

Ahora bien, esta primera concepción del bien es una concepción de la felicidad que está organizada por el (y no por un particular) imperativo hipotético. Esta concepción puede estar conectada con el paso 1) del procedimiento-IC, pues hemos asumido que la máxima en este paso e, la máxima de agentes racionales y sinceros. Suponemos además que un agente racional tiene en cada momento una concepción raciona; de la felicidad. Así pues, la máxima satisface los diversos principios de la deliberación racional que caracterizan al imperativo hipotético. Llamemos a estos principios «lo racional».

Subrayo la distinción entre el imperativo hipotético, considerado como una familia de principios de deliberación racional, y los imperativos hipotéticos particulares, los cuales son racionales cuando satisfacen esos principios dadas las circunstancias y los intereses del agente. Entre los principios de la deliberación racional están: adoptar los medios más eficaces para los propios fines; elegir la alternativa con mayores probabilidades de éxito; perseguir el fin más inclusivo (asumiendo que cada principio tiene una cláusula *ceteris paribus* adecuada). Esta distinción es parecida a la que antes hicimos entre el imperativo categórico, como un imperativo que incluye todos los criterios relevantes de la razón pura práctica, y la totalidad de imperativos categóricos particulares (preceptos generalizados en el paso 2)) que superan la prueba del procedimiento-IC.

3. La segunda concepción del bien es la de la satisfacción de lo que yo he llamado «verdaderas necesidades humanas». Yo creo (como dije en Kant II) que en el paso cuarto del procedimiento-IC necesitamos alguna idea semejante para dar contenido a la voluntad del agente considerado como razonable y racional. De lo contrario, el agente que aplica el procedimiento no puede comparar los mundos sociales ajustados emparejados con diferentes máximas. Habría que decir que también puede servir alguna otra concepción además de la de las verdaderas necesidades humanas, o que incluso sería mejor. La cuestión es que el pensamiento de Kant parece exigir aquí alguna enmienda.

En principio, podríamos pensar que la comparación de los mundos sociales ajustados puede hacerse sobre la base de la concepción de la felicidad que tiene el agente. Pero, aun si el agente sabe cuál es esa concepción, sigue habiendo una seria dificultad, pues Kant supone que los diferentes agentes tienen diferentes concepciones de la felicidad. A sil entender, la felicidad es un ideal, no de la razón, sino de la imaginación (*Gr* 11:25 [417-419]), por lo cual nuestra concepción de la felicidad depende de las contingencias de nuestra vida y de los modos particulares de pensar y sentir que desarrollamos conforme nos hacemos adultos. De este modo, si se usan las concepciones de la felicidad para juzgar los mundos sociales en el paso 4), entonces el que una máxima supere el procedimiento-1C dependerá de la persona particular que lo aplica.

Ahora bien, es probable que esa dependencia amenace al pensamiento de Kant. Porque si el que sigamos el procedimiento-IC no conduce al menos a un acuerdo aproximado sobre qué máximas superan el procedimiento cuando lo aplicamos inteligente y escrupulosamente partiendo de la misma información, entonces la ley moral carece de contenido objetivo, donde por contenido objetivo hemos de entender lo siguiente. Recordemos que una máxima que es racional para un agente particular es válida para ese sujeto (agente), con lo que es subjetivamente válida; mientras que un precepto moral (en el paso 2)) que supera el procedimiento-IC es válido para todos los agentes razonables y racionales, con lo que es objetivamente válido. Así pues, decir que la ley moral tiene contenido objetivo no es más que decir que tiene un contenido especificado por los preceptos morales que son aproximadamente los mismos para todos los agentes razonables y racionales (y sinceros), y públicamente reconocibles (aunque quizá no reconocidos ahora) por estar basados en razones suficientes.

Obsérvese que esta segunda concepción del bien basada en las verdaderas necesidades humanas es una concepción especial expresamente diseñada para ser usada en el paso 4) del procedimiento-IC. Está formulada para satisfacer una necesidad de la razón,' a saber, la necesidad de que la ley moral tenga suficiente contenido objetivo. Cáigase en la cuenta de que esta concepción, a diferencia de la primera, es restringida, esto es, incorpora las restricciones sobre la información a que están sometidos los agentes en el paso 4).

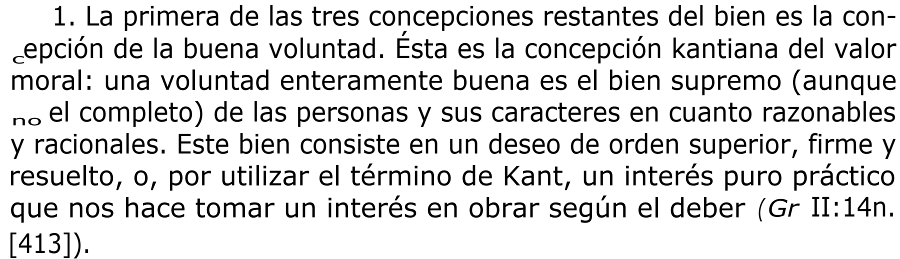
1. Kant se refiere a la idea de una necesidad de la razón en *KP* 5:4 y sig., 125 y sig., 141-146, y en 142n. y 143n. Véase también «Orientation in Thought», 8:136-142, en *Political Writings,* trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 24©-'45. Más adelante volveremos sobre esta idea.

4. La tercera concepción del bien es el bien como satisfacción en la vida cotidiana de (lo que Kant llama) fines permisibles *(MdS* 6:389), esto es, fines que respetan los límites de la ley moral. Como vimos en Kant III, son estos fines solos los que definen la felicidad de los demás, felicidad que debemos promover mediante los deberes de virtud. De este modo, debemos revisar, abandonar o reprimir los deseos e inclinaciones que nos suscitan máximas racionales y sinceras en el paso 1) y que son rechazadas por el procedimiento-IC. No debemos equilibrar la fuerza e importancia que para nosotros tienen nuestros deseos naturales con la fuerza e importancia que para nosotros tiene el interés puro práctico que tomamos en obrar según la ley moral (para este interés, véase G/ II:14n. [413]). La primacía de lo justo excluye enteramente dicho equilibrio, tal como discutiremos un poco más adelante.

Cuando quiera, pues, que nuestra máxima es rechazada, debemos reconsiderar el curso de acción que nos proponíamos llevar a cabo, ya que en este caso es rechazada la pretensión de satisfacer los deseos en cuestión. En este punto, es claro el contraste con una doctrina moral teleológica como el utilitarismo, pues para Kant la concepción de los fines permisibles presupone que la ley moral y los principios de la razón pura práctica están ya operativos. Por otro lado, el utilitarismo clásico arranca de una concepción del bien, como el placer o la felicidad o la satisfacción del deseo, las preferencias o los intereses; y puede imponer también la condición de que estos deseos, preferencias o intereses sean racionales. (Deseos, preferencias e intereses no son la misma cosa, pero no entraré en ello.) La cuestión es que en una doctrina teleológica se propone una concepción del bien que es anterior a, e independiente de, lo justo (o de la ley moral); así, por ejemplo, el utilitarismo define lo justo como la maximización del bien (entendido como felicidad, pongamos por caso, o como satisfacción de las preferencias racionales), y el valor moral del carácter depende de que, digamos, nos lleve con garantías a hacer lo que es justo.'

En cambio, en la doctrina de Kant, la racionalidad irrestricta, o lo racional, está determinado por, y absolutamente subordinado a, un procedimiento que incorpora las constricciones del procedimiento-IC, o lo que yo llamaré «lo razonable». Este procedimiento es el que especifica las concepciones admisibles del bien y sus fines permisibles.

2. Aquí hay muchas posibilidades. Una de ellas es la teoría de Sidgwick *(Methods 01 Ethics,* Libro III, cap. 12) según la cual el valor moral viene determinado por la utilidad marginal de la práctica de alabar o censurar ciertos rasgos del carácter.



i. LAS SEGUNDAS TRES CONCEPCIONES DEL BIEN

1. La primera de las tres concepciones restantes del bien es la concepción de la buena voluntad. Ésta es la concepción kantiana del valor moral: una voluntad enteramente buena es el bien supremo (aunque no el completo) de las personas y sus caracteres en cuanto razonables y racionales. Este bien consiste en un deseo de orden superior, firme y resuelto, o, por utilizar el término de Kant, un interés puro práctico que nos hace tomar un interés en obrar según el deber *(Gr* II:14n. [413]).

Aquí podemos hacer una distinción: tenemos verdadera pureza de voluntad cuando siempre podemos obrar como lo exige el deber por interés puro práctico, por mucho que el cumplir con nuestro deber se oponga a nuestros deseos e inclinaciones naturales *(KP* 5:155 y sig., 159 y sig.). En este caso, el interés puro práctico es siempre lo bastante fuerte por sí mismo como para asegurar que obramos movidos por (y no sólo de acuerdo con) las demandas del deber incluso en situaciones extremas: por ejemplo, cuando somos amenazados de muerte por el príncipe si no levantamos falso testimonio contra un hombre honrado. Tenemos una buena voluntad cuando hacemos todo lo que está en nuestra mano por llegar a ser alguien con una voluntad pura, esto es, alguien que siempre puede obrar, en cuestiones de deber, movido por un interés puro práctico. Podemos tener una buena voluntad, así definida, aunque no lleguemos a conseguir una voluntad pura.'

Kant sostiene, pues, que los otros intereses e inclinaciones, cuando también nos mueven a hacer lo que el deber exige, no menoscaban el valor moral de nuestra acción o la pureza de nuestro carácter siempre que se cumplan dos condiciones. Éstas son:

i) que cuando se trata de cuestiones de deber, decidamos el caso enteramente por consideración al deber, dejando a un lado todas las razones de interés e inclinación;

ii) que nuestro interés puro práctico en obrar por consideración al deber sea lo bastante fuerte por sí mismo como para asegurar que hacemos lo que debemos. Sólo cuando nuestro interés puro práctico no es lo bastante fuerte como para asegurar eso, y se necesitan esos otros motivos para que obremos adecuadamente, no llega nuestra voluntad, o nuestro carácter moral, a ser enteramente buena.

3. Véase también «Theory and Practice, Pt. I», 8:284 y sig. (Nisbet: 69 y sig.) (trad. casi.: *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 1986).

A este respecto observa Kant que acaso necesitemos el apoyo de I(que llama libre simpatía por las acciones según principios morales (A/LN 6:457). Aunque, por supuesto, esta libre simpatía no es un defecto tes bien, hemos de cultivarla—, necesitarla para obrar rectamente muestra una falta de pureza en nuestro carácter, lo cual es un defecto. Esto se debe en parte a que no podemos contar siempre con el apoyo del sent miento de libre simpatía para hacer lo que debemos; por ello, el que rix comportemos como debemos depende, al menos en cierto grado, d el azar. Esto muestra que no hemos alcanzado todavía la libertad de la cual somos capaces.

De Kant 1:§7, recordemos los dos papeles que desempeñaba el concepto de buena voluntad en la doctrina de Kant: primero, como un valor absoluto e incomparable cuya realización da sentido a la vida humana hace de la humanidad el fin final de la creación (*KU* §84 y la nota a pie *de* página); y, segundo, como un valor tal que el que tengamos facultades *de* la razón y sensibilidad moral para realizar una buena voluntad es la condición de que seamos miembros de un posible dominio de los fines v señala el ámbito *de* aplicación de la ley moral

2. La siguiente concepción del bien es el bien como el objeto de la le a moral, que considero que viene dada por el ideal de un dominio de los fines, tal cual se analizó dicho ideal en Kant IV. Este objeto ideal no es más que la concepción del mundo social que surgiría (al menos bajo condiciones razonablemente favorables) si todos siguiéramos la totalidad de preceptos que resultan de la correcta aplicación del procedimiento-1C.

Como se dijo antes, a veces Kant se refiere al dominio de los fines como el objeto necesario de una voluntad que es determinada por la ley moral o, alternativamente, como un objeto que es dado *a priori* a una voluntad determinada por dicha ley (*KP* 5:4). Lo que, a mi entender, quiere decir Kant aquí es que el dominio de los fines es un objeto (ideal) —un mundo social— cuyas constitución y regulación morales son determinadas por la totalidad de los preceptos que superan la prueba del procedimiento-IC (cuando dichos preceptos son ajustados y coordinados por el requisito de determinación integral; *Gr* 11:75 [436-437]).

Dicho de otra forma, el ideal de un dominio de los fines no es un mundo social que pueda describirse antes e independientemente de los conceptos y principios de la razón pura práctica y del procedimiento por el que se aplican. Ese dominio no es un objeto (ideal) descriptible ya dado —un mundo social— cuya naturaleza determina el contenido de la ley moral. Éste sería el caso, por ejemplo, si dicha ley se entendiera como una ley que expresa lo que debe hacerse a fin de producir una bue-

a sociedad cuyas naturaleza e instituciones están ya definidas antes e dependientemente de la ley moral.

3. Finalmente, está la concepción kantiana del bien completo. Es éste I bien que se alcanza cuando se realiza el ideal de un dominio de los fi- y cada miembro no sólo tiene una buena voluntad sino que también ;la conseguido la felicidad, en la medida en que lo permiten las condiciones *de* la vida humana. Debernos añadir esta salvedad por cuanto el ideal de un dominio de los fines es un ideal de la razón, y como tal no puede ser plenamente realizado. De igual modo, la felicidad debe venir determinada por la consecución de fines que respetan las exigencias de la ley moral y son, por lo tanto, fines permisibles. Asumo que es razonable inter) ar aproximarse a este bien completo (así entendido) en el mundo natural, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Al hacerlo, no nos convertimos en visionarios sin sentido del realismo, de lo que es de hecho posible. Un dominio de los fines es en ese sentido un bien natural, un bien por el cual podemos razonablemente luchar por conseguir (aunque nunca lo consigamos plenamente) en el orden de la naturaleza.

Kant afirma (como indicamos más arriba) que en el bien completo, la buena voluntad es el bien supremo, es decir, debemos tener una buena voluntad si los otros bienes que disfrutamos han de ser verdaderamente buenos y nuestro disfrute de ellos, plenamente adecuado. Esto se aplica en particular al bien de la felicidad, ya que Kant piensa que sólo el tener una buena voluntad puede hacernos plenamente dignos de la felicidad. Es éste un tema recurrente en su doctrina. Kant también cree que dos bienes tan diferentes en su naturaleza y en sus fundamentos en nuestras personas, como una buena voluntad y la felicidad, son inconmensurables. Al decidir qué hacer, no debemos sopesarlos frente a frente; con que sólo mantengamos la relación de estricta primacía del uno sobre el otro, pueden combinarse en un bien unificado y completo. Más adelante volveremos sobre esta idea.

§4.. AUTONOMÍA Y HETERONOMÍA

1. Tras este recorrido por las sets concepciones del bien, consideremos lo que dice Kant sobre la autonomía y la heteronomía de las concepciones morales (*Gr* 11:81-88 [441-444]; *KP* 5:41). Piensa que su doctrina es la única que presenta la moralidad como autónoma y no como heterónoma. Dice Kant (*Gr* 11:81 [441]):

> Cuando la voluntad busca la ley, que debe determinarla, en *algún otro punto* que no en la aptitud *de* sus máximas para su propia legislación uni-

> versal y, por tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la con stj tución de alguno de sus objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía* No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino el objeto, pi„. su relación con la voluntad, es el que da a ésta la ley. Esta relación, ya descanse en la inclinación, ya en representaciones de la razón *[Vorstelhingoi der Vernünft],* no hace posibles más que imperativos hipotéticos: ad eb„ hacer algo *porque quiero alguna otra cosa*» (las cursivas son de Kant).

Lo que aquí está en juego para Kant es la supremacía de la razón. La razón pura práctica no puede tomar sus directrices de ningún objeto, ni siquiera de una idea racional que se presenta como objeto a la razón. Pensemos en las ideas racionales de lo justo y lo bueno que descansan en la razón divina y que se presentan como objetos a nuestra razón. Yo creo que Kant quiere decir más bien: «Debo hacer algo porque quiero -a partir del interés puro práctico— los principios de la razón pura práctica; y no porque quiero alguna otra cosa, aunque esa otra cosa estuviera basada en ideas racionales». (Huelga decir que no debe estar basada en la inclinación.)

Dicho de otra forma: la razón pura práctica debe construir su propio objeto a partir de sí misma. Promover ese objeto mediante el interé, puro práctico no supondrá un imperativo hipotético. Por eso añade, tras las líneas que acabamos de citar, que un imperativo categórico «debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que este objeto no tenga sobre la voluntad el menor *influjo,* para que la razón práctica (voluntad) no sea una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema» (la cursiva es de Kant).

2. Quizá pueda expresarse el problema de esta forma:' en vez de partir de una concepción del bien dada independientemente de lo justo, partimos de una concepción de lo justo —de la ley moral— dada por la razón pura (que no empírica) práctica. Establecemos entonces, a la luz de esta concepción (usando el procedimiento-1C), qué fines son permisibles y qué preceptos morales determinan nuestros deberes de justicia y de virtud. A partir de ellos, elaboramos los ordenamientos sociales que son correctos y justos.

Podríamos decir que una concepción moral no consiste en dar vueltas en torno del bien como si fuera un objeto independiente, sino en torno de una concepción (formal) de lo justo (junto con una concepción [formal] de la buena voluntad), como algo construido por nuestra razón pura práctica y en lo que debe encajar cualquier bien permisible. O bien, como lo expresa Kant cuando explica lo que denomina «la paradoja del método» en una crítica de la razón práctica *(KP* 5:62 y sig.): «A saber: *que el concepto de lo bueno y lo malo tiene que ser determinado, no ante*

de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la (Kant escribe en cursivas toda esta frase.)

Kant cree que, una vez que partimos del bien como un objeto dado evia e independientemente, la concepción moral debe ser heteró- no Ma. Es por eso por lo que, en este caso, la razón pura práctica no es, co mo debería ser, su propia autoridad soberana en cuanto legisladora :,,ti prema (que es la expresión que usa Kant en *Gr* 11:81 [441]). Heterononi la significa precisamente esa falta de autoridad imperativa.

Ahora bien, en la frase en cursiva de arriba, el concepto de bien y mal debería entenderse en sentido amplio, de tal forma que incluyera tanto lo moralmente bueno como lo justo. Esto queda claro por la argumentación de Kant en la Analítica II de la segunda *Crítica.* Así, tan cierto es que habrá heteronomía en el perfeccionismo metafísico de Leibniz (con su concepción de un orden moral anterior dado a nuestra razón y por ella conocido) como que la hay en el naturalismo psicológico que subyace a la doctrina humeana de la simpatía como base de la moral. En estas doctrinas, lo que determina nuestra voluntad es la concepción de un objeto dado, no un objeto (por ejemplo, el dominio de los fines) desarrollado a partir de los principios que se originan en nuestra razón práctica.

3. Consideremos con más detalle por qué Kant piensa que el perfeccionismo es una forma de heteronomía *(Gr* 11:85 [443]). Ya que su pensamiento está expresado con más amplitud en su segunda *Crítica* (5:41), resumo aquí su argumento. Empieza diciendo que el perfeccionismo se basa en la razón porque la perfección, como carácter de las cosas, sólo puede pensarse o conocerse mediante la razón. Los conceptos de perfección los divide Kant en teóricos y prácticos: la perfección teórica no es más que la perfección de cada cosa en su especie (perfección trascendental) o la perfección de una cosa sola como cosa en general (perfección metafísica). Estas formas de perfección, piensa Kant, son irrelevantes para la razón pura práctica, por lo que se vuelve hacia la perfección práctica.

Ahora bien, para Kant, el concepto de perfección en su sentido práctico no es más que el encaje o la adecuación de una cosa a todas las clases de fines. Así, la perfección característica de los seres humanos es el desarrollo de habilidades y talentos disciplinados que nos capacitan para realizar nuestros fines (apropiados). La perfección suprema en la sustancia (esto es, en Dios), cuando se la contempla desde un punto de vista práctico, es la suficiencia de Dios (a la vista de la omnisciencia y omnipotencia de Dios) ante todos los fines en general. Para Kant, la dificultad con el perfeccionismo como doctrina moral es evidente: sólo cuando los fines están ya dados puede el concepto de perfección ayudar

a determinar la voluntad. En ausencia de un criterio previo sobre fines apropiados, el perfeccionismo es indeterminado o, como dice Kant (en *Gr* 11:85 [443]), vacío e indefinido. Dado que deben encontrarse los fines para completar el perfeccionismo, éste resulta ser, después de todo, una variante del principio de felicidad, con lo que cae en la heteronomía

4. Hay dos razones por las que esta crítica del perfeccionismo no alcanza a exhibir toda la fuerza de la doctrina kantiana de la autonomía. La primera es que da a entender que el fallo del perfeccionismo es que es vacío o indeterminado, es decir, que presupone ciertos fines dados. Esto sugiere que, si los fines requeridos fueran dados por un objeto especificado por una idea racional de un orden moral previo, entonces Kant no tendría objeción alguna. Pero no es el caso. Siempre que el objeto es previo a la razón práctica misma, y especifica un contenido o un fin que ha de ser promovido mediante sus principios, Kant dice que surge la heteronomía.

Esta idea debe ser entendida en toda su extensión. Dice que ni existe ni subsiste *ningún* objeto semejante, ya sea el ser supremo, ya un orden moral *de* valores dado (como quedaría ejemplificado, digamos, por las relaciones entre las ideas platónicas o por las ideas que descansan en la razón divina), ya un orden de la naturaleza, ya la constitución de la naturaleza humana, ya la economía psíquica de nuestros sentimientos naturales y las leyes de la armonía de nuestras inclinaciones y necesidades. El sentido radical que Kant da a la autonomía es que cualquier objeto de esa índole supuestamente independiente debe ser primero juzgado, por así decir, ante el tribunal de los principios con suprema autoridad de la razón pura práctica antes de que podamos sancionar su razonabilidad. De lo contrario, nuestra razón pura práctica pierde su autoridad imperativa como suprema legisladora.

5. Yo creo que un segundo defecto en la explicación de Kant de por qué el perfeccionismo es heterónomo se desprende de sus observaciones en *Gr* 11:88 444, donde dice:

> Ya sea que el objeto determine la voluntad [dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina], como sucede en el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección, resulta que la voluntad no se determina nunca a sí misma inmediatamente por la representación de la acción, sino sólo por los motores que actúan sobre la voluntad en vista del efecto previsto de la acción: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa* [...] resulta que quien propiamente daría la ley sería la naturaleza.

¿Por qué piensa Kant que sería la naturaleza la que daría la ley en el caso del perfeccionismo metafísico toda vez que esta doctrina se entiende como una forma de intuicionismo racional? ¿Por qué no podemos conocer el orden dado de valores morales y, a continuación, ser movidos por la representación de una cierta acción que expresa ese orden? El texto da la impresión de que para Kant sólo hay dos alternativas: o bien la razón pura práctica, como suprema legisladora ella misma, determina el objeto de la voluntad, o bien, si la voluntad tiene un objeto, incluso un objeto especificado por ideas racionales dadas a nuestra razón, la voluntad es determinada por un motor que surge del efecto previsto de llevar a cabo la acción, en cuyo caso sería la naturaleza la que legislaría. Esto es, sin embargo, incorrecto, puesto que hay una tercera alternativa. Si hubiéramos de actuar según los principios de un orden moral que descansara en la razón divina, razón divina que afirmaría aquellos principios en cuanto tales como ley suprema, entonces no sería la naturaleza sino nuestra aceptación de las ideas racionales que descansan en la razón de Dios lo que legislaría. Ésta es justamente la posición de Leibniz: debemos obrar según estas ideas en la medida en que podamos conocerlas.

Además de decir que no podemos discernir esas ideas, la posición *de* Kant debe ser que, aun si pudiéramos, nuestra razón pura práctica debe ser la legisladora suprema de sus propios principios, y esta supremacía requiere que, en el nivel más alto, siempre debemos juzgar según dichos principios. No podemos simplemente aceptar, en ese nivel, ni siquiera ideas racionales que supuestamente descansan en la razón divina, en el caso de que fuera posible discernirlas *(Gr* 11:5 [408-409]): «El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es».

Es esencial, para entender la filosofía moral de Kant, que la veamos en oposición tanto al intuicionismo racional de Leibniz y Clarke como a la doctrina del sentido moral de Hutcheson y Hume. A mi entender, este hecho no ha sido apreciado lo suficiente, y es preciso subrayarlo. Para concluir: para Kant, pues, la razón práctica construye para la voluntad su propio objeto a partir *de* sí misma y no se apoya en ningún orden de valores previo y anterior. Por supuesto, la expresión «construye para la voluntad su propio objeto a partir *de* sí misma» no es más que una metáfora, si metáfora se la puede llamar. Es además oscura. Intentaremos someterla a control la próxima vez, cuando analicemos el constructivismo de Kant. Yo pienso que se le puede dar un sentido razonablemente claro, y eso es lo que intentaré hacer.

§5. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO

1. El esbozo anterior de las seis concepciones del bien en la doctrina de Kant indica cómo se alzan o construyen en una secuencia ordenada, una detrás de la otra, de tal modo que cada concepción (excepto la pimera) depende de las precedentes. Si contamos a la segunda (la de las verdaderas necesidades humanas) como parte del propio procedimiento-IC, podemos decir que, empezando por la tercera (la de los fines permisibles), las restantes concepciones presuponen una concepción previa dada de lo justo. Esta concepción es representada por el procedimiento-IC como una concepción que formula en forma procedimental las exigencias de la ley moral tal como se aplican (mediante dicho procedimiento) a las condiciones de la vida humana. Sólo la primera concepción del bien es enteramente independiente de la ley moral, pues es lo racional sin restricción.

La secuencia de concepciones, empezando por la segunda, ejemplifica la primacía de la razón pura práctica sobre la razón empírica práctica y expone la distintiva estructura deontológica y constructivista de la doctrina de Kant. Una de las formas en las que se muestra la unidad de la razón práctica es en cómo lo razonable enmarca a lo racional y lo limita absolutamente. A continuación procederemos, paso a paso, hasta generar las diferentes concepciones del bien, y obtendremos las concepciones de la buena voluntad y del ideal de un bien integral como un dominio (parcialmente) logrado de los fines. Es claro el contraste entre la estructura deontológica y constructivista de la doctrina de Kant y la estructura lineal de una doctrina teleológica que arranca de una concepción independiente del bien.

2. Debemos entender con todo cuidado el significado de la primacía de lo justo. No significa que la doctrina moral de Kant no incluya ninguna concepción del bien, ni que las concepciones usadas se deduzcan de algún modo de un concepto previamente especificado de lo justo. Como mejor puede entenderse cómo se llega a las seis concepciones es a través del procedimiento-IC y viendo cómo se conectan las seis concepciones con el modo en que es aplicado.

Un aspecto importante de la primacía de lo justo es éste: lo justo y lo bueno son complementarios; la primacía de lo justo no niega tal cosa. Ninguna doctrina moral puede prescindir de una o más concepciones del bien, y una concepción aceptable de lo justo debe dejar espacio suficiente para dichas concepciones. Las diversas concepciones del bien, siendo plenamente dignas de la devoción de los que las defienden, deben encajar en los límites trazados por la propia concepción de lo justo y situarse en el espacio que dichos límites abren para la consecución de fines permisibles. Podríamos decir: lo justo marca el límite; el bien muestra el camino.

Así pues, un dominio de los fines (parcialmente) realizado debe dejar espacio suficiente a las formas de vida que sus miembros hallan dignas de devoción; y Kant ciertamente piensa que su doctrina lo permite. En lo que insiste la primacía de lo justo es en que las concepciones del bien n responder a ciertas constricciones previas que brotan de la razón pura práctica.

3. En la explicación anterior de la primacía de lo justo, asumo que la felicidad (entendida como la realización de fines permisibles) es de hecho un bien para Kant, una de las dos principales clases de valor que él reconoce. La otra es el valor absoluto de una buena voluntad y el cultivo de la virtud. Al decir esto, tengo presentes muchos aspectos de su doctrina: para él, así, forma parte de nuestra humanidad como personas razonables y racionales en el orden de la naturaleza el que tengamos una propensión a buscar nuestra felicidad, y por ello (faltando las circunstancias especiales) no hay ningún deber de hacerlo.

El ascetismo no es parte de su doctrina: de hecho, tenemos un deber de procurarnos lo suficiente para nosotros mismos a fin de que podamos disfrutar de la vida (*MdS* 6:452). De nuevo, Kant conecta, por lo regular, la felicidad con lo racional, con lo que el raciocinio cae bajo el imperativo hipotético. Kant distingue (*KP* 5:58-62) entre bien y mal, por un lado, y lo agradable y desagradable, por otro, sin dudar nunca del valor de estos últimos (cuando respetan los límites de la ley moral).[4]

Además, considera, como dos clases de valor, el valor de las personas (su dignidad moral) y el valor de sus estados (psicológicos) (véanse sus observaciones sobre el dolor del estoico [*KP* 5:60]); sus ejemplos de los diferentes valores incluyen bienes de ambas clases (*KP* 5:60 y sig.). Así, aunque la felicidad (como algo que comporta la ejecución de un plan ordenado de fines permisibles) no es, digamos, un valor moral, es un valor. En condiciones razonablemente favorables, un dominio (parcialmente) realizado de fines será una república feliz (habida cuenta de cómo son las sociedades humanas), ya que sus miembros reconocen el deber de promover los fines (permisibles) de los demás. La felicidad (en la debida proporción a la virtud) es un elemento esencial del bien supremo (cuya concepción desempeña un papel central en la doctrina kantiana de la fe práctica).

Finalmente, mencionaré una importante afirmación de Kant (*KP* 5:61) según la cual, dado que somos personas con necesidades pertene-

4. Véase también la réplica de Kant a Garve en este punto en «Theory and Practice, Pt. I» 8:278-284 (Nisbet: 64-68) [trad. cit.: 10-17].

cientes al orden de la naturaleza, nuestra razón tiene un encargo (gil iti-*trag)* o cometido que no puede declinar, el de atender al interés de nues-tra naturaleza sensible y darse máximas prácticas enderezadas a la cidad de esta vida y, en lo posible, también de una vida futura. Yo creo pues, que la interpretación que hemos seguido es válida para las líneas maestras del pensamiento de Kant.

Pero hay comentarios que pertenecen a lo que podemos llamar tensión maniquea de Kant, que cuestionan el valor de la felicidad; por ejemplo, el comentario en *Gr* 11:48 (428) según el cual debe ser deseo universal de todo ser racional el estar enteramente libre de inclinaciones (véase también *KP* 5:118). Dejo por ahora de lado este aspecto profundamente turbador del pensamiento de Kant. Volveremos a él cuando analicemos la psicología moral de *La religión*.

§6. UNA NOTA SOBRE LAS VERDADERAS NECESIDADES HUMANAS

1. De las seis concepciones del bien que hemos repasado, todas excepto la de las verdaderas necesidades humanas se encuentran bastante fácil y claramente, si no expresamente afirmadas, en el texto. La dificultad con la concepción de las verdaderas necesidades humanas es que, aunque la expresión aparece en el texto, no aparece el problema que esta concepción aborda, a saber: el problema de cómo el agente en el paso 4) ha de evaluar los mundos sociales ajustados alternativos. Kant no lo discute de la misma forma en que lo hemos considerado nosotros, así que parece que es poco lo que tenemos que nos sirva de guía.

Por si esto no dificultara ya bastante las cosas, tenemos también el hecho de que el significado de la expresión «verdaderas necesidades humanas» no es muy exacto y no puede deducirse de los pocos lugares en los que Kant la usa. A la vista de todo esto, ofrezco la concepción de las verdaderas necesidades humanas con alguna dubitación y reconozco que pueden ser preferibles otras formas de abordar el problema.

2. ¿Qué pistas tenemos que nos guíen en la tarea de precisar esta problemática concepción? Una pista es claramente la siguiente: en Kant II:§2, asumimos que Kant se ocupa, en primera instancia, de agentes humanos idealmente razonables y racionales. Lo que ante todo quiere es dilucidar lo que la razón práctica exige a unos agentes que son, corno lo somos nosotros, seres finitos en el orden de la naturaleza. También los seres finitos dan vida a la razón práctica, pura y empírica; *y* es en referencia a sus facultades de razón práctica como se define su humanidad. Tengamos presente que cometer suicidio es, en la medida en que cualquier persona puede hacerlo, extirpar del mundo la base de la mo-

lidad, por lo que sólo es permisible en nombre de las más fuertes de las razones y nunca en nombre de razones que no apelan más que a nuestra felicidad.

Otra pista parece igualmente clara. Ella es que Kant concibe al agente que aplica el procedimiento-IC como un agente que se ocupa principalmente de sus propios intereses. Debemos rechazar enérgicamente que aquellos que aplican el procedimiento son egoístas, esto es, que tienen intereses que se limitan a ellos mismos —su propia riqueza y poder, su propio prestigio y bienestar— y que consideran a las demás personas sólo por cómo afectan a sus propios intereses. Ni que decir tiene que todos esos intereses suyos que les pertenecen en cuanto agentes son intereses, vale decir, de un yo. Pero esto es una perogrullada. Los intereses en un yo y los intereses de un yo son dos tipos de cosas muy diferentes y nunca deberían confundirse.

Digamos, pues, que al aplicar el procedimiento-IC, los agentes tienen intereses propios. Es decir, se ocupan de sus propios intereses, los cuales pueden ser de toda índole, siempre que dichos intereses sean compatibles con el hecho de que sean razonables, racionales y sinceros.

3. Podemos dar un paso más y decir que ciertas necesidades son especialmente básicas. Por ejemplo, Kant piensa que el estado de naturaleza es un estado de injusticia. En dicho estado no hay seguridad ni orden legal para nadie, lo cual lo convierte en un estado de guerra aun cuando no haya de hecho hostilidades (*MdS* 6:350). Tenemos un deber primordial de salir del estado de naturaleza y de asociarnos con los demás en una sociedad civil regulada por la ley. Huelga decir que no podemos hacer de ese deber un presupuesto del procedimiento-1C, ya que todo deber de esta índole debe venir más tarde, pero sí indica que Kant piensa que siempre necesitamos de seguridad y orden en nuestras relaciones con los demás, y así necesitamos de las condiciones sociales básicas que aseguren esas cosas. Llamémoslas necesidades de ciertas condiciones sociales básicas requeridas para una sociedad viable.

Otra clase de necesidades básicas son aquellas necesarias para desarrollar y ejercer nuestra capacidad de racionalidad: es decir, para formar, revisar y promover racionalmente un esquema de fines ordenados, esquema que define lo que Kant considera como nuestra felicidad. Aquí, por el momento, no considero que esos mismos fines sean básicos; antes bien, lo básico es la necesidad de desarrollar y ejercer nuestra capacidad de racionalidad con el fin de promover nuestra felicidad. Yo asumo que estas dos necesidades bastan para rechazar cualquier máxima de indiferencia y para avalar una máxima aceptable de ayuda mutua. Observemos que no nos hemos basado en la particular idea de felicidad de nadie (por razones discutidas anteriormente en §2.3), ni hemos hecho men-

ción de nuestra capacidad de ser razonables o de nuestra sensibilidad moral. Que podamos basarnos en estas y en otras cosas también, es algo que dejo aquí de lado. Lo que me propongo no es más que ilustrar cómo la idea de las verdaderas necesidades humanas puede llenarse de contenido con que tan sólo nos basemos en las necesidades verdaderamente básicas —incluso universales— de seres humanos concebidos como agentes racionales en el orden de la naturaleza. Aquí sirve de guía una cierta idea de agente racional y sus necesidades.

Hasta dónde necesite la concepción de Kant, si es que lo necesita, que vayamos más allá de eso, es algo que dejo como una cuestión abierta. Sólo he intentado mostrar que, dada la estructura de su concepción, y lo que dice en varios lugares, tenemos una serie de pistas que nos marcan el camino.'

5. Hay dos discusiones instructivas sobre esta cuestión general en Paul Dietrichson, «Kant's Criteria of Universalizability», en R. P. Wolf (comp.), *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969, especialmente págs. 189-199; y en Barbara Herman, «Mutual Aid and Respect for Persons», *Ethics,* 1984, págs. 577-602 (reimpreso en *The Practice of Moral Judgement,* págs. 45-72), donde podemos encontrar una valiosa discusión de las verdaderas necesidades humanas (véanse especialmente págs. 55 y sigs.). Mi muy breve análisis sigue muy de cerca al suyo.

KANT VI

EL CONSTRUCTIVISMO MORAL

§1. EL INTUICIONISMO RACIONAL: UNA ÚLTIMA MIRADA

1. En varias de las lecciones precedentes hemos contrastado la doctrina moral de Kant con el perfeccionismo metafísico de Leibniz interpretado como una variante del intuicionismo racional. Hoy empiezo mencionando este contraste una última vez. Hago esto porque, como hice notar con anterioridad, no se aprecia suficientemente que Kant rechace el intuicionismo racional por ser una forma de heteronomía con tanta firmeza como (o así lo creo yo) rechaza el naturalismo psicológico de Hume.

Dije la última vez que parte de la explicación de que no se acabe de apreciar este hecho sobre la visión de Kant puede radicar en la propia exposición de Kant: en ningún lugar describe claramente el intuicionismo racional y muestra, a continuación, por qué piensa que es heterónomo. Posiblemente carezca de una clara concepción del mismo. Sea como fuere, lo cierto es que las discusiones más completas son las dirigidas contra el perfeccionismo *(Gr* 11:81-88 [441-444]; y *KP* 5:41), y, según hemos visto, estas discusiones no expresan las razones más profundas de su rechazo del intuicionismo.

Una debilidad importante es que Kant supone que hay sólo dos posibilidades: o bien la ley moral se basa en un objeto que le viene dado, en cuyo caso depende de nuestra susceptibilidad y del placer que anticipamos de la realización de dicho objeto, o bien la ley moral, como razón pura práctica, determina (construye) su propio objeto a partir de sí misma. Que éstas son las únicas alternativas contempladas por Kant se aprecia en este pasaje, que es uno entre varios *(KP* 5:62):

> O bien un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad, sin tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear [...] y entonces es ese principio ley práctica *a priori* y se admite la razón pura como práctica por sí E...] O, por el contrario, precede un fundamento de determinación de la facultad de desear a la máxima de la voluntad, que presupone un objeto del placer o dolor, por consiguiente

algo que regocija o duele [...] [y así] determina las acciones, en cromo ellas son buenas relativamente a nuestra inclinación.

Lo que falta aquí es reconocer que el intuicionismo dice que el conocimiento del orden de valores puede despertar sentimientos morales y el deseo de obrar de acuerdo con él. Aquí la relación del objeto del pensamiento con el sentimiento parece bastante similar al modo en que Kant dice que el conocimiento de la ley moral da lugar a los sentimientos de vergüenza moral y de autorreproche en La analítica III (*KP* 5:72-81). Por supuesto, la diferencia es que los principios de la razón práctica son principios de nuestra propia razón, principios que nos darnos a nosotros mismos como razonables y racionales. Pero no se le saca todo el provecho al contraste con el intuicionismo.

2. Sin embargo, uno está tentado de preguntar: aun cuando Kant no consigue presentar sus objeciones más profundas al intuicionismo, ¿por qué no es directamente obvio, en cualquier caso, que para él es una forma de heteronomía?

Una razón puede ser que, en el intuicionismo racional de Clarke y Leibniz, los conceptos morales básicos son inanalizables, por lo que son conceptualmente independientes de conceptos naturales. Otra razón es que los primeros principios, tal cual son captados por la intuición racional, son considerados como sintéticos *a priori* y, así, como independientes de cualquier orden particular de la naturaleza. Es tentador pensar que dichos principios no podrían ser heterónomos. Después de todo, son sintéticos *a priori,* son conocidos por la sola razón y son independientes de, y anteriores a, cualquier orden de la naturaleza. ¿Acaso no suena todo esto muy del estilo de Kant?

Con todo, en el constructivismo de Kant, para que haya heteronomía basta con que los primeros principios estén fundados en relaciones entre objetos cuya naturaleza no es afectada o determinada por nuestra concepción de nosotros mismos como personas razonables y racionales (que poseen las facultades de la razón práctica) y por nuestra concepción del papel público de los principios morales en un posible dominio de los fines. La idea kantiana de autonomía requiere que no exista ningún orden moral anterior a, e independiente de, esas concepciones que determinan la forma del procedimiento que especifica el contenido de los deberes de justicia y de virtud. Hay heteronomía no sólo cuando estos primeros principios son fijados por nuestra especial constitución psicológica, una psicología que nos distingue de otras personas racionales, sino también cuando los primeros principios son fijados por un orden de valores morales captado por la intuición racional, como ocurre con la adecuación de las cosas de Clarke o en la jerarquía de perfecciones de Leibniz.

EL CONSTRUCTIVISMO MORAL DE KANT

1. Empiezo con una afirmación general, que luego intentaré elucidar. Un rasgo esencial del constructivismo moral de Kant es que los imperativos categóricos particulares que dan contenido a los deberes de justicia y de virtud se consideran cual especificados por un procedimiento de construcción (el procedimiento-IC), cuyas forma y estructura reflejan tanto nuestras dos facultades de razón práctica como también nuestra condición de personas morales libres e iguales. Como veremos, esta concepción de la persona como razonable y racional a la vez que como libre e igual Kant la considera implícita en nuestra conciencia moral cotidiana, como el hecho de la razón.

Una doctrina kantiana puede afirmar (como hizo Kant) que el procedimiento por el que se especifican o construyen los primeros principios es sintético *a priori.* Este pensamiento, sin embargo, debe entenderse adecuadamente, y yo volveré sobre él en §4. Por ahora, significa simplemente que la forma y la estructura del procedimiento constructivista se entienden como una representación procedimental de todas las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica. Yo creo que la intención de Kant es que el procedimiento-IC represente todas esas exigencias, en la medida en que ello pueda hacerse. Al caracterizar su constructivismo, yo supondré que lo hace, pero el que lo haga realmente es, por supuesto, otra cuestión.

2. Es característico de la doctrina de Kant que una concepción relativamente compleja de la persona desempeñe un papel central cuando se trata de determinar el contenido de su visión moral. Por el contrario, el intuicionismo racional no exige más que una concepción rala de la persona, basada en la idea de la persona como cognoscente. Esto se debe a que el contenido de los primeros principios está ya dado, con lo que las personas no necesitan más que ser capaces de conocer cuáles son esos principios y ser movidas por dicho conocimiento. Un supuesto psicológico básico del intuicionismo racional es que la gente puede reconocer los primeros principios y que el reconocimiento de que esos principios como verdaderos respecto de un orden previo de valores morales da origen a un deseo de obrar de acuerdo con ellos por ellos mismos. La motivación moral es definida por referencia a deseos que tienen un tipo especial de origen causal, a saber, la captación razonada de los primeros principios.

Esta concepción rala de la persona, junto con este supuesto psicológico, caracteriza la psicología moral de Sidewick, Moore y Ross. Ni que decir tiene que el intuicionismo no está obligado a partir de una concepción tan rala. La cuestión es más bien que, dado que el conteni-

do de los primeros principios está ya dado, es simplemente innece54. rio tener una psicología moral más elaborada o una concepción ny,J, completa de la persona, del tipo de las exigidas para especificar]a forma, la estructura y el contenido de una concepción moral co tructivista.

§3. EL PROCEDIMIENTO CONSTRUCTIVISTA

1. Valga lo dicho para explicar el constructivismo moral de Kant por contraste con el intuicionismo racional. Vayamos ahora a una explica.. ción más específica de los rasgos constructivistas de su concepción. Aunque el constructivismo kantiano se inscribe en la filosofía moral, también tiene cierta afinidad con sus ideas constructivistas en filosofía de la matemática. De hecho, su explicación de la naturaleza sintética *a priori* de la aritmética y la geometría es, por supuesto, uno de los orígenes históricos de esas concepciones.'

Aquí hay una similitud que es básica: en ambos casos, la idea consiste en formular una representación procedimental en la que, hasta donde sea posible, se exhiban y queden al descubierto todos los criterios relevantes de razonamiento correcto, moral o matemático.' La idea es que los juicios son válidos y atinados si resultan de haber superado correctamente el procedimiento correcto y descansan sólo en premisas verdaderas. En la descripción kantiana del razonamiento moral, la representación procedimental viene dada por el procedimiento del imperativo categórico, que incorpora las exigencias que la razón pura práctica impone a nuestras máximas racionales. En la aritmética, el procedimiento expresa el modo en que los números naturales son generados a partir del concepto básico de unidad, donde cada número deriva del precedente. Los diferentes números se distinguen por el lugar que ocupan en la serie

1. Especialmente valiosos son: Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic» (1969), reimpreso en *Mathematics in Philosophy,* Ithaca, Cornell University Press, 1983, y su artículo «Mathematics, Foundations of», en Paul Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy,* 8 vols., Nueva York, Academie Press, 1977; y Michael Friedman, «Kant's Theory of Geometry», *Philosophical Review* 94, n° 4 (octubre de 1985), págs. 455-506.

2. Puesto que, según se concibe, el procedimiento abarca hasta donde sea posible todos los criterios relevantes, se dice que define o determina un ideal, digamos, el matemático ideal, o el ideal de una persona razonable y racional que entiende y aplica correctamente el procedimiento del imperativo categórico; o el ideal de un dominio de los fines, una comunidad de este tipo de personas ideales. Debemos decir «hasta donde sea *posible* todos los criterios relevantes», pues de ninguna definición o determinación de esos criterios puede decirse que sea definitiva; toda interpretación que hagamos de ellos ha de ser siempre revisada por la reflexión crítica.

así generada. El procedimiento exhibe las propiedades básicas que fundamentan los hechos sobre los números, de tal modo que las proposiciones sobre números que son correctamente derivadas de él son proposiciones correctas.

Hay también importantes elementos constructivistas en la descripción kantiana del fundamento de la mecánica newtoniana.' Las raíces del constructivismo llegan a lo más hondo del idealismo trascendental de Kant, pero estos paralelismos no los tomaré aquí en consideración.

2. Nuestro objetivo es ver la forma en que la doctrina moral kantiana tiene rasgos que nos llevan con bastante naturalidad a concebirla como constructivista, y cómo esto está relacionado con los temas de la supremacía y la unidad de la razón y con la ley moral como ley de la libertad. A este fin, consideremos tres cuestiones.

Primero, en el constructivismo moral, ¿qué es lo que se construye? La respuesta es: el contenido de la doctrina.' Según Kant, esto significa que la totalidad de los imperativos categóricos particulares (los preceptos generales del paso [2]) que superan la prueba del procedimiento-IC se considera como construida por un procedimiento de construcción elaborado por agentes racionales sujetos a diversas constricciones razonables. Estos agentes son racionales por cuanto, sujetos a las constricciones razonables del procedimiento, son guiados por la razón empírica práctica o por los principios de la deliberación racional que caen bajo el imperativo hipotético.

Una segunda cuestión es la siguiente: ¿es construido el propio procedimiento-IC? No, no lo es. Antes bien, es simplemente expuesto. Kant cree que nuestro entendimiento humano ordinario es implícitamente consciente de las exigencias de la razón práctica, tanto pura como empírica; como veremos, esto forma parte de su doctrina del hecho de la razón. Así pues, observamos cómo parece razonar Kant cuando presenta sus diversos ejemplos e intentamos exponer de forma procedimental todas las condiciones en las que parece basarse. Lo que pretendemos al hacer esto es incorporar a dicho procedimiento todos los criterios relevantes de la razón práctica, de tal modo que los juicios que resulten de un correcto uso del procedimiento sean ellos mismos correctos (dadas las creencias verdaderas requeridas sobre el mundo social). Estos juicios

3. Para esto, véase Michael Friedman, «The Metaphysical Foundations of Newtonian Stience», en R. E. Butts (comp.), *Kant's Philosophy of Physical Science,* Dordrecht, Reidel, 1986, págs. 25-60.

4. Debería observarse que este contenido nunca puede quedar especificado completamente. La ley moral es una idea de la razón y, puesto que nunca puede ser plenamente realizada una idea de la razón, tampoco puede serlo el contenido de dicha idea. Siempre es una cuestión de aproximación, que siempre está sujeta a error y corrección.

son correctos porque satisfacen todas las exigencias de la 7(-, n I deti- ca, tanto pura como empírica.

En tercer lugar, ¿qué quiere decir más exactamente, conlo dije b tante más atrás, que la forma y la estructura del procedimiento-IC r a, jan nuestra libre personalidad moral como razonable a la vez que rac elle, io- nal? La idea aquí es que no todo puede ser construido. Cada construcción tiene una base, como si dijéramos, tiene ciertos materiales con los q empieza. Aunque el procedimiento-IC no es, como observamos más ar ue ri, ba, construido sino expresado, sí tiene una base, a saber: la concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales, una con- cepción que queda reflejada en el procedimiento.

Discernimos cómo quedan las personas reflejadas en el procedimiento observando qué facultades y habilidades, qué tipos de creencias y deseos, y cosas por el estilo, deben poseer corno agentes a los qu e se considera implícitamente guiados por el procedimiento y movidos p ura conformarse con los imperativos categóricos particulares que autentifica dicho procedimiento. Contemplamos el procedimiento como un procedimiento expresado y consideramos el uso que Kant hace de él, \ a partir de ahí elaboramos cuál debe de ser su concepción de las personas. Esta concepción, junto con la concepción de una sociedad formada por tales personas, cada una de las cuales puede ser un miembro legislativo de un dominio de los fines, constituye la base del construct ivisrno kantiano.

Así pues, nosotros no decimos que las concepciones de la persona y la sociedad sean construidas. No está claro lo que esto podría significar. Tampoco decimos que son expresadas. Antes bien, estas concepciones se obtienen a partir de nuestras experiencia y reflexión morales y a part ir de lo que implica que seamos capaces de aplicar el procedimiento-I C y de obrar de acuerdo con la ley moral tal cual se nos aplica.

3. A modo de ilustración: el que seamos tanto razonables como racionales es algo que queda reflejado en el hecho de que el proced imiento-IC implica ambas formas de razonamiento. Se dice que somos racionales en el paso 1), y en realidad en todos los pasos, puesto que la deliberación de agentes sometidos a las constricciones del procedimiento siempre cae bajo lo racional. También se dice que somos razonables, pues si no fuéramos movidos por lo razonable, no tomaríamos lo que Kant llama un interés puro práctico en verificar que nuestras máximas satisfacen las exigencias del procedimiento, ni cuando es rechazada una máxima tendríamos dicho interés en revisar nuestras intenciones y en comprobar que nuestra máxima revisada es aceptable. Las deliberaciones de los agentes que siguen los pasos del procedimiento y están sujetos a sus razonables constricciones reflejan nuestra racionalidad; la mo-

a ción que como personas tenemos por atender a dichas constricciones por tomarnos un interés en que nuestra acción satisfaga las exigencias Je l procedimiento refleja el hecho de que somos razonables.

La concepción de las personas libres e iguales como razonables y racio nales es la base de la construcción: a menos que esta concepción y las ,01r:des de la personalidad moral que incluye —nuestra humanidad— cobrL o vida, como si dijéramos, en los seres humanos, la ley moral no cenclría base alguna en el mundo. Recordemos aquí lo que dice Kant del ,,,;c idio, a saber, que es extirpar del mundo la existencia de la moralidad *(MdS* 6:422 y sig.).

Observemos aquí —lo que tal vez sea obvio— que no sólo exhibe el pr ocedimiento-IC los principios de la razón práctica, tanto razonables co mo racionales, sino que también su forma y estructura se extraen de las concepciones de la persona y del papel público de los preceptos morales dentro *de* lo que Kant llama el todo sistemático de los fines en un dominio de los fines. Es la unión de los principios de la razón práctica con esas concepciones la que configura la forma y la estructura del procedimiento. Los principios de la razón práctica, tanto los razonables tal como son exhibidos en las condiciones impuestas a los agentes que aplican el procedimiento-IC, como los racionales tal como son exhibidos en sus formas de razonar, seleccionan los preceptos de la moralidad.

§ UNA OBSERVACIÓN Y UNA OBJECIÓN

1. La observación sobre el constructivismo concierne a la relación de prioridad entre el orden de los valores morales y las concepciones implícitas en nuestra razón práctica. En contraste con el intuicionismo racional, el constructivismo considera que los principios sustantivos que expresan el orden de los valores morales es construido por un procedimiento cuyas forma y estructura se toman de las concepciones y los principios implícitos en nuestro razonamiento práctico. Como ya se ha dicho, la unión de razón práctica y concepciones de la sociedad y la persona es completa e independiente. A efectos morales, esta unión no necesita fundamentación alguna, y los principios de la razón práctica no se basan en nada que sea anterior a dicha unión.

Otra forma de expresar la relación de prioridad es diciendo que concierne al orden *de* la explicación.[5] El intuicionismo racional dice: el procedimiento es correcto porque seguirlo correctamente da habitualmente el resultado correcto (independientemente dado). El constructivismo

5. Esta otra forma de expresarla me fue sugerida por Thomas Nagel.

dice: el resultado es correcto porque dimana del correcto procedimicu to razonable y racional correctamente aplicado.[6] Ambas visiones Li ari como criterio fundamental aquello que pensamos como resultado d e una reflexión cabal. El juicio que emitamos sobre cuál sea la visión rrecta del razonamiento moral y político dependerá de cuál nos parezca más acertada tras haberlas sometido a consideración y examen exhaustivos.' Ambas formas de expresar el contraste entre el constructivisn;(, moral y el intuicionismo son correctas y desembocan en lo mismo ; ja primera, cabría decir, es más vívida; la segunda es más clara y más gurosa.

2. La objeción al constructivismo es ésta: lo que pensamos tras cabal reflexión es ello mismo algo anterior a, e independiente de, la razón práctica y de las concepciones de la persona y la sociedad.' Al fin y al cabo nosotros revisamos nuestra formulación de un procedimiento construc: tivista según que sus ideas, procedimientos y principios produzcan juicios que se acomodan a nuestras convicciones tras haberlas sometido a un examen exhaustivo. Pero ciertamente, prosigue la objeción, ¡estas convicciones, ya sean generales ya más particulares, son intuiciones! As, pues, ¿por qué no es el constructivismo, simplemente, una forma de intuicionismo?

A esto respondemos diciendo que tanto el constructivismo como el intuicionismo deben basarse en una reflexión cabal. De lo contrario, el constructivismo no podría verificar su formulación del procedimiento correcto. El contraste con el intuicionismo radica en el orden de la explicación: en que digamos que el juicio es correcto porque siguió un procedimiento que habitualmente da el resultado correcto determinado independientemente, o que digamos, como hace el constructivismo, que el juicio es correcto porque dimana de lo que, tras haber reflexionado,

6. Sirva la siguiente afirmación de Christine Korsgaard como ilustración del contraste que así hemos expresado: «El tema que quiero subrayar aquí es que el enfoque kantiano nos libra de evaluar la racionalidad de la elección mediante la tarea aparentemente ontológica de evaluar la cosa elegida: no tenemos necesidad de identificar fines particular. mente racionales. En lugar de ello, es el razonamiento que incorpora la propia elección —los procedimientos de plena justificación— el que determina la racionalidad *de* la elección y certifica así la bondad del objeto. De este modo, la bondad de los fines racionalmente elegidos es asunto de las demandas de la razón práctica más que de la ontología». De «Two Distinctions of Goodness», *Philosophical Review* (abril de 1983), pág. 183; reimpreso en *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

7. Esto significa que, en cuanto razonables y racionales, el mejor criterio que tenemos en cualquier momento dado para decidir si una concepción de lo correcto y la justicia vale para nosotros es si es la más aceptable para nosotros tras la debida reflexión.

8. Debo agradecer a Gregory Kavka y David Estlund la discusión que mantuvimos sobre este asunto.

pensamos que es el procedimiento correcto de la razón práctica,. procedimiento correctamente seguido y habiendo usado tan sólo premisas erdaderas.

Por lo que hace al modo en que hallamos el procedimiento correcto, l co nstructivismo dice: mediante reflexión, usando nuestra facultad de la razón. Dice también que ni la razón teórica ni la razón práctica son transparentes a sí mismas. Podemos hacer una mala descripción de nuestra razón como podemos hacer una mala descripción de cualquier otra cosa. Esto puede llevarnos a pensar que hay un orden moral anterior a, e independiente de, la razón, orden que estamos intentando describir. El co nstructivismo no niega que así pueda parecer, pero sí dice que usamos realmente la razón para la descripción de la razón misma. Gran empeño éste, ya que la tarea de llegar a entender lo que pensamos tras un examen exhaustivo es tarea que continúa indefinidamente.

Además, los principios de la razón práctica y nuestras concepciones de la persona y la sociedad (esto es, del dominio de los fines) se unifican en la razón práctica. Estas concepciones no son concepciones aisladas que, como tales, constituyen las verdades morales básicas. De formas diversas, la formulación de nuestras concepciones de la razón práctica y de la persona y la sociedad depende de creencias de toda índole. El constructivismo dice que cuando se logra una reflexión cabal, si es que se logra alguna vez, y todos nuestros principios e ideas junto con nuestras creencias sobre la sociedad, la persona y el mundo están en armonía, entonces nuestra concepción moral tendrá una cierta estructura en la que las exigencias de los principios de la razón práctica (tal cual son representados en un procedimiento apropiado) desempeñan un cierto papel *en* la determinación de su contenido.

Por lo que hace a si nuestras convicciones generales y más elevadas sobre la razón práctica son o no intuiciones, como dicen algunos, huelga decir que así se las puede llamar. Sin embargo, como he dicho, el constructivismo concibe estas supuestas intuiciones no como convicciones sobre un orden independiente de valores morales, sino como con\ icciones sobre la propia razón práctica, sobre sus principios y sobre sus Ideas de razón.

§5. Dos CONCEPCIONES DE LA OBJETIVIDAD

1. Es importante que veamos que el contraste entre el intuicionismo racional y el constructivismo moral de Kant no es un contraste entre objetivismo y subjetivismo. Las dos visiones tienen una concepción de la objetividad, pero cada una entiende la objetividad de un modo diferente.

En el intuicionismo racional, un juicio moral, o principio, '‘;rrect„ es aquel que es verdadero respecto de un orden anterior e independiente de valores morales. Este orden es anterior a los criterios de razonabilidad y racionalidad y es asimismo anterior a la concepción apropiada de las personas como autónomas y responsables y como miembros libres e iguales de una comunidad moral. En realidad, es ese orden el que establece cuáles son esos criterios razonables y racionales y cómo han de concebirse la autonomía y la responsabilidad.

Por el contrario, en la doctrina kantiana, tal como la hemos interpretado nosotros, un juicio moral correcto es aquel que satisface todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad, cuya fuerza total viene expresada por el modo en que se combinan en el procedimiento-IC. Kant piensa que este procedimiento combina adecuadamente todas las exigencias de nuestra razón práctica. Éste es un aspecto de la unidad de la razón. La forma de dicho procedimiento es *a priori* y arraiga en nuestra razón pura práctica, por lo que es prácticamente necesaria para nosotros. Un juicio que esté respaldado por esos principios y preceptos será, pues, reconocido como un juicio correcto por todas las personas plenamente razonables y racionales (e informadas). Eso es lo que quiere decir Kant cuando sostiene que esos juicios son universalmente comunicables.

2. Ahora bien, una concepción de la objetividad debe incluir una descripción del acuerdo en el juicio y de cómo se produce. Kant da cuenta de este acuerdo apelando al hecho de que todos compartimos una razón práctica común. Para que esta idea prospere debemos suponer, como hace Kant, que siempre llegamos aproximadamente a los mismos juicios, con independencia de quién aplique el procedimiento-IC, siempre que el procedimiento se aplique inteligente y escrupulosamente, y en un contexto de creencias e información aproximadamente iguales para todos. Las personas razonables y racionales deben reconocer más o menos las mismas razones y deben darles más o menos el mismo peso. De hecho, para aplicar siquiera la idea de juicio, a diferencia de la idea de dar simplemente voz a nuestro estado psicológico, debemos ser capaces de alcanzar un acuerdo en el juicio, evidentemente no siempre, pero sí la mayor parte del tiempo, y a la luz de los que se consideran como criterios de razón práctica públicamente compartidos.

Por otro lado, y esto es esencial, cuando no podemos alcanzar el acuerdo, debemos ser capaces de explicar por qué hemos fracasado. Debemos ser capaces de referirnos a cosas tales como las dificultades de la cuestión que tenemos entre manos. Por ejemplo, las dificultades de examinar y evaluar toda la evidencia disponible, o el delicado equilibrio entre las razones en conflicto sobre aspectos opuestos de la cuestión.

En casos así, es de esperar que las personas razonables puedan diferíl. También puede surgir el desacuerdo debido a una falta de razonabilidad o racionalidad o escrupulosidad por parte de una o más de las per„nnas implicadas. Pero si decimos esto debemos tener cuidado de que la prileba de esta falta de razonabilidad o escrupulosidad no sea simple„lente el hecho del desacuerdo mismo, y mucho menos el hecho de que otras personas estén en desacuerdo con nosotros. Debemos tener razones independientes, identificables en las circunstancias particulares, para pensar que no otras sino aquellas causas son las que están impidiendo el acuerdo.

3. Yo creo que la concepción kantiana de la objetividad es una instancia de la siguiente caracterización general de la objetividad, a saber: las convicciones morales son objetivas si finalmente cuentan con la aprobación de aquellas personas razonables y racionales que son suficientemente inteligentes y escrupulosas cuando ejercen sus facultades de razón práctica, siempre que todas las personas concernidas conozcan los hechos relevantes y hayan examinado suficientemente las consideraciones relevantes. Decir que una convicción moral es objetiva, pues, es tanto como decir que hay razones que bastan para convencer a todas las personas razonables de que es una convicción válida o correcta. Sostener un juicio moral es tanto como sostener que existen tales razones y que el juicio en cuestión puede ser justificado ante una comunidad de personas semejantes.

Además, esto suele ser suficiente: la corrección de la convicción no exige que aportemos una explicación empírica de cómo sabemos que es correcta. En general, esta explicación es trivial: sabemos que es correcta horque hemos aplicado correctamente los principios de la razón práctica.' Huelga decir que el constructivismo kantiano distingue su propia descripción de la objetividad de otras descripciones semejantes. Pero su concepción no es por eso menos objetiva.

4. Finalmente, para evitar malentendidos, hagamos una última ob,ervación sobre el constructivismo. Ninguna concepción constructivista, incluida la kantiana, dice que los hechos relevantes para el razonamiento moral sean hechos construidos, como tampoco dice que las ideas de la razón tales como las de la persona y la sociedad sean ideas construidas.

9. Como se indica en el texto, podemos, sin embargo, buscar una explicación empírica del fracaso en la consecución del acuerdo, y esta explicación puede apelar a elementos psicológicos tales como el prejuicio y la parcialidad, o a diversos elementos situacionales. Normalmente, las explicaciones del fracaso apelan a las cosas que interfieren en nuestra capacidad de hacer juicios razonados e imparciales.

A modo de explicación: podemos distinguir dos tipos de hechos relevantes para el razonamiento moral. Uno es el tipo de hechos al que apelamos cuando damos razones de por qué una acción o institución es, digamos, correcta o incorrecta, o justa o injusta; el otro tipo de hechos se refiere a lo que es injusto, o a la naturaleza de las virtudes, o de la propia doctrina moral. A modo de ilustración del primer tipo de hechos: para argumentar que la esclavitud es injusta apelamos al hecho de que permite a algunas personas humillar cruelmente a otras personas y abusar de ellas. A modo de ilustración del segundo tipo de hechos: podemos apelar directamente al hecho de que las falsas promesas son injustas, o al hecho de que la indiferencia ante las necesidades de los demás es una carencia de virtud. Finalmente, un hecho sobre la propia doctrina moral kantiana es que dicha doctrina distingue entre deberes de justicia y deberes de virtud.

Con respecto al primer tipo de hechos relevantes, un procedimiento constructivista está armado de tal modo que pueda suministrar los principios y criterios que determinan qué hechos acerca de acciones, instituciones, personas y el mundo social en general son relevantes en la deliberación moral. Los hechos relevantes para la afirmación de la injusticia de la esclavitud no son el momento de su aparición histórica ni su posible eficiencia económica, sino que pe'unte a algunas personas humillar cruelmente a otras y abusar de ellas. Éste es un hecho sobre la esclavitud.

Por otro lado, la idea de construir hechos parece incoherente; en cambio, la idea de un procedimiento constructivista que proporciona principios y preceptos aptos para identificar los hechos que han de contar como razones es una idea bastante clara. Recuérdese el modo en que el procedimiento del imperativo categórico de Kant acepta algunas máximas y rechaza otras. La idea del constructivismo es que, aparte de una concepción constructivista razonable, los hechos son simplemente hechos. Lo que se necesita es un marco de razonamiento que permita identificar los hechos relevantes desde el adecuado punto de vista y determinar su peso como razones. Así entendida, una doctrina moral constructivista no anda a la greña con nuestras ideas de sentido común acerca de la verdad y de las cuestiones de hecho.

Con respecto al segundo tipo de hechos relevantes —los hechos acerca de la propia doctrina moral—, decimos que no son hechos construidos, sino hechos acerca de las posibilidades de construcción.' Cuando Kant elabora su doctrina partiendo de las ideas fundamentales de la razón expresadas en el procedimiento-1C, una posibilidad de construcción

10. Las posibilidades a las que nos referimos aquí son las dificultades que caracterizan a la concepción moral o política que supera las pruebas de objetividad discutidas antes en esta sección. Ése es el tipo de concepción que nos ocupa.

—posibilidad que está implícita en la familia de concepciones y principios del razonamiento práctico que constituyen la base de la construcción— es que la esclavitud es injusta, y que hay una distinción básica entre los deberes de justicia y los deberes de virtud. Podemos entender esas posibilidades de una forma análoga al modo en que, en la aritmética constructivista, una infinidad de números primos se entiende como una posibilidad de construcción." Esa analogía no nos compromete con el punto de vista constructivista en matemáticas; antes bien, la usamos para clarificar el significado del constructivismo moral y político. Para ello, basta con entender la analogía; la verdad del constructivismo en matemáticas es una cuestión aparte.

§6. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO: ¿DE QUÉ MODO ES SINTÉTICO *A PRIORI?*

1. Para completar el análisis del constructivismo, consideraré lo que Kant quiere decir cuando describe el imperativo categórico como una proposición práctica sintética *a priori (Gr* 11:28 [420]). Esto aclarará en qué sentido la ley moral construye a partir de sí misma su propio objeto *a priori.* En §1 vimos cómo el intuicionismo racional también concibe los primeros principios de la moral como proposiciones sintéticas *a priori.* Kant, por supuesto, quiere decir otra cosa harto diferente, pero ¿qué? Ustedes se preguntarán por qué no hemos hecho esto antes. Al fin y al cabo, se trata de una cuestión central para la doctrina kantiana. La respuesta es que era mejor haber aclarado antes el trasfondo constructivista.

Para empezar, el imperativo categórico es *a priori* en el sentido kantiano más general, es decir, es un conocimiento fundado en los principios de la razón (pura). Pero ¿acaso podría alguien descubrir que no hay conocimiento *a priori?* Kant dice que no *(KP* 5:12): «Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón. [...] [E]s lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori».*

El procedimiento-IC es, pues, *a priori,* asumiendo que formule correctamente las exigencias del imperativo categórico a través de las cuales la

11. Para la idea de las posibilidades de construcción, véase el estudio sobre el constructivismo realizado por Parsons en "Mathematics, Foundations of», págs. 204 y sig. Dice Parsons: «La matemática constructivista procedería como si el árbitro último de la ·tistencia y de la verdad matemática fueran las posibilidades de construcción», donde las posibilidades de construcción vienen dadas por un procedimiento convenientemente idealizado. La observación que se formula en el texto en cuanto al número infinito de números primos descansa en el hecho de que se puede dar una prueba constructivista de su infinitud.

ley moral (una idea de la razón) se nos aplica en cuanto personas finitas con necesidades en el orden de la naturaleza.

No dejaré de observar aquí que la idea del *a priori* es mucho más sencilla en el caso de la razón práctica que en el caso de la razón teórica. En la primera *Crítica,* hemos de distinguir entre el *a priori* en relación con el entendimiento y sus categorías, y el *a priori* en relación con la razón y las ideas de la razón. Entendimiento y razón *(Verstand y Vernunft)* desempeñan diferentes papeles en la estructura global del conocimiento, y las categorías y las ideas de la razón tienen sus propios papeles distintivos. Debemos seguir la huella de todo esto. Y también están las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo. Por el contrario, en la segunda *Crítica,* no hay más que el *a priori* de la propia razón práctica.

2. Ahora bien, para Kant hay dos indicadores del conocimiento *a priori:* la necesidad y la universalidad; y estos indicadores valen Ln para el conocimiento práctico como para el teórico.

a) Necesidad aquí significa necesidad práctica, esto es, aquello que viene exigido por los principios de la razón pura práctica. De este modo, todo lo que nos exija el imperativo categórico (a través del procedimiento-IC) es prácticamente necesario para nosotros.

b) Por lo que hace a la universalidad, su significado estriba en que las exigencias en cuestión valen para todas las personas razonables y racionales en virtud de su naturaleza como tales personas, independientemente de cualesquiera condiciones particulares de inclinación y circunstancia que diferencien a unas personas razonables y racionales de otras. Kant insiste en el prólogo a la *Fundamentación* (Pról.:7-9 [389-390]) en que «el mandato siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el Fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sinu *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura».

Hasta aquí todo es bastante sencillo. El imperativo categórico es *a priori* por cuanto está fundado en la razón pura práctica; es prácticamente necesario al tiempo que vale universalmente para toda persona razonable y racional; y lo mismo cabe decir de los imperativos categóricos particulares cuando las personas en cuestión son, tal como lo somos nosotros, personas finitas con necesidades y, por lo tanto, sujetas a dicho imperativo.

Debemos tener cuidado en distinguir, como hicimos antes, el imperativo categórico del hipotético. He aquí dos diferencias:

Primera: para Kant el imperativo hipotético no es sintético sino analítico, y es la razón pura práctica en vez de la empírica la que lo hace valer. Kant piensa que por el mero hecho de ser racionales se sigue que, si deseamos un fin, también deseamos los medios (más eficaces) de alcanzarlo. Para él, no hay dificultad alguna en entender de qué modo pueden determinar nuestra voluntad los imperativos hipotéticos *(G/*- 11:24 [417]). o lo ve como un problema.

La segunda diferencia es que los imperativos hipotéticos particulares son condicionales: se nos aplican o no dependiendo de nuestros deseos e inclinaciones específicos.

3. Corno cabría esperar de estas dos diferencias, la dificultad de entender cómo el imperativo categórico determina la voluntad tiene que ver con el modo en que debemos entender dicho imperativo como una proposición práctica sintética *a priori.* El problema estriba en que, a diferencia de los imperativos hipotéticos, los imperativos categóricos son incondicionales, tanto con respecto a los medios que nos prohíben adoptar para conseguir nuestros fines (estos medios quedan restringidos por los deberes de justicia) como con respecto a los fines obligatorios a los que nos exigen dar por lo menos cierto peso (estos fines vienen determinados por los deberes de virtud). Recordemos que decir que los imperativos categóricos particulares son incondicionales es tanto como decir que se nos aplican independientemente de cualesquiera otros fines que pudieran marcarse nuestros intereses e inclinaciones. Pero si esto es así, ¿cómo es posible que puedan determinar nuestra voluntad? ¿Qué posible raigambre pueden tener en nuestra persona?

Hay aquí cierto parecido, como Kant indica de pasada, con el problema de las proposiciones sintéticas *a priori* en la primera *Crítica.* En efecto, en esta obra Kant no ve dificultad alguna en entender cómo se aplican los conceptos empíricos a los objetos. Son derivados de las instancias de dichos conceptos que encontramos en la experiencia, con lo que nos aseguramos de que tienen realidad objetiva, es decir, nos aseguramos de que esos conceptos pueden aplicarse a objetos de la experiencia. Después de todo, los conceptos básicos han sido derivados de las instancias a las que dichos conceptos ya se aplicaban. Pero las categorías del entendimiento, tales como el concepto de causa, son *a priori* y no han sido derivadas de los objetos de la experiencia. Pero, entonces, ¿cómo podemos asegurarnos de que pueden aplicarse a los objetos? Así es como surge el problema de la deducción trascendental.

4. ¿Cómo debemos, pues, entender el imperativo categórico como sintético *a priori?* Ya hemos indicado el sentido general en que puede decirse que dicho imperativo es *a priori,* en el sentido de que surge de la ra-

zón práctica. Pero hay también un sentido especial en el que es *a priori*: en el sentido de que formula las exigencias de la razón pura práctica, por lo que es *a priori* con respecto a la razón empírica práctica.

La idea es que, al igual que las categorías del entendimiento especifican las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia de los objetos, asimismo el imperativo categórico y los imperativos categóricos particulares a los que conduce imponen constricciones *a priori* al ejercicio permisible de la razón empírica práctica (ya que nuestras máximas deben resultarle aceptables al procedimiento-IC). Estas constricciones son sintéticas *a priori* porque:

i) les son impuestas incondicionalmente a las personas razonables y racionales, y
ii) les son impuestas a dichas personas sin ser derivadas del concepto de persona razonable y racional.

De ahí que sean sintéticas (como en [i]) y que no sean analíticas (como en [ii]).

Esto es, en realidad, lo que dice precisamente Kant en *Gr* II:28n. (420): «Enlazo con la voluntad, sin condición presupuesta de ninguna inclinación, el acto *a priori* y, por tanto, necesariamente. [...] Es ésta, pues, una proposición práctica, que no deriva analíticamente el querer una acción de otra anteriormente presupuesta [...], sino que lo enlaza con el concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está en ella contenido».

He simplificado la nota a pie de página omitiendo los paréntesis. Podemos elaborar la nota así simplificada del modo siguiente: el procedimiento-IC enlaza una acción con lo que una persona razonable y racional debería hacer, sin presuponer ningún fin particular pretendido por los deseos naturales. Aquí tenemos una proposición práctica en la cual lo que debe hacerse no deriva analíticamente de otros fines específicos anteriormente presupuestos, como en el caso de los imperativos hipotéticos. Ni, por otro lado, deriva la acción del concepto de persona razonable y racional, como en el caso otra vez de los imperativos hipotéticos. Antes bien, lo que la persona ha de hacer en un caso particular sale directamente del procedimiento-IC, sin la intermediación de ningún fin puesto por deseos naturales específicos.

5. Si bien esta elaboración describe convenientemente el modo en que opera el procedimiento-IC, aún quedan varias cuestiones por decidir.

a) En primer lugar, ¿son los imperativos categóricos particulares (los particulares deberes de justicia y deberes de virtud) *a priori*? No, no lo son: al llegar a ellos por mediación del procedimiento-IC, nos basamos en

ciertas leyes de la naturaleza y usamos diversas clases de conocimiento empírico acerca del mundo social. Ni que decir tiene que esos imperativos son incondicionales, a diferencia de los imperativos hipotéticos. No constituye, pues, una objeción a la concepción kantiana (como Mill erróneamente piensa que lo es; véase su *Utilitarismo*, cap. V, párrafo 22) el que los imperativos categóricos particulares no sean *a priori*. Lo que es sintético *a priori* es la ley moral y el procedimiento-IC, que es la representación procedimental de dicha ley en su modo de aplicación a nosotros.

b) En segundo lugar, supongamos que se objeta que los imperativos categóricos particulares son en realidad hipotéticos y condicionales, puesto que el procedimiento-IC que lleva a ellos descansa en una concepción de las verdaderas necesidades humanas (o en otra concepción parecida) en el paso 4).

En respuesta a esto, basta con observar (como hicimos en Kant V) que una concepción de las verdaderas necesidades humanas es una concepción especial del bien que se introduce para asegurar que la ley moral tenga contenido; introducirla es una necesidad de la razón pura práctica. Así consideradas, las verdaderas necesidades humanas se diferencian de las inclinaciones y los deseos particulares que surgen en la vida cotidiana y nos instan a formular máximas (racionales) (imperativos hipotéticos) en el paso 1). Podemos darle más fuerza a esta respuesta enlazando estas verdaderas necesidades humanas con nuestras necesidades como personas racionales en el orden de la naturaleza que necesitan de la sociedad, y, de este modo, con las condiciones requeridas para un orden social viable necesarias para realizar nuestra racionalidad. Ya se sugirió esta respuesta en la sección 6, al final de la lección anterior.

c) En tercer lugar, ¿toma en cuenta el procedimiento-IC las consecuencias del hecho de que cada cual actúe de acuerdo con imperativos categóricos particulares? Evidentemente, sí: esto lo podemos ver mediante la comparación de mundos sociales ajustados en el paso 4). Una concepción moral que no tomara en absoluto en cuenta las consecuencias (como a veces se dice de la concepción kantiana) sería simplemente absurda. La cuestión es siempre la de cómo hacerlo.

6. A modo de conclusión: antes dijimos que la razón pura práctica construye a partir de sí misma su propio objeto *a priori*, es decir, el dominio de los fines como una república de personas razonables y racionales que existirá en el orden de la naturaleza cuando todos sus miembros obren según la ley moral. Ahora podemos ver que la expresión «a partir de sí misma» es una exageración; digamos que la metáfora es un tanto desaforada. Para corregirla, diremos más bien que la razón pura práctica, tal como viene representada por las tres formulaciones del im-

perativo categórico, construye su objeto a partir de los materiales materia) que las máximas racionales le presentan en el paso 1).

Como alternativa podemos decir que el procedimiento es un nismo de selección: acepta ciertas máximas (como preceptos geileraliz.1: dos) y rechaza otras según que satisfagan los criterios de razón ta que incorpora. Al igual que una función matemática, el procedimiento 1(se aplica a algo (así como una función se aplica a un número) y da com resultado otra cosa (el número correspondiente), y no puede, hablando propiamente, producir su objeto a partir de sí mismo.

Para terminar, al final de Kant IV nos referíamos al importante pasaje de la segunda *Crítica (KP* 5:43), donde Kant dice que la ley moral deb proporcionar al mundo de los sentidos la forma de un mundo del entendimiento especificando, mediante la totalidad de los preceptos que ellenta como válidos, el orden público de un posible dominio de los fines. Este orden público *de* un posible dominio de los fines es el objeto necesario *priori* de una voluntad determinada por la ley moral. En *KP* 5:44 hay otro importante pasaje ya citado en Kant IV:

> No obstante, nosotros, por la razón, tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si, por nuestra voluntad, tuviese que surgir al mismo tiempo un orden natural. Así pues, esto tiene que ser la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, poi lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la considerarnos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales.
>
> Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual *esta sometida la voluntad* y las de una *naturaleza que está sometida a una voluntad* (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones), descansa en que, en aquélla, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica.

En vez de decir simplemente, como hace aquí Kant, que «la voluntad debe ser causa de los objetos», podemos elaborar esta idea del modo siguiente: nuestra voluntad, en su calidad de razón pura práctica, construye su propio objeto *a priori* mediante el procedimiento-IC, siendo *dicho* objeto el orden moral público de un posible dominio de los fines. Así pues, para los miembros de un dominio de los fines, su sociedad —en cuanto objeto en el orden de la naturaleza— no es la causa de la concepción de su sociedad que determina su voluntad. Antes bien, al construir su propio objeto *a priori,* su razón pura práctica es tan libre como libre es la razón. Tiene la libertad de la razón.



KANT VII

EL HECHO DE LA RAZÓN



FRODUCCIÓN

1. Hoy discutiré el hecho de la razón, una de las ideas centrales de la Filosofía moral de Kant. Esta idea aparece por primera vez en la *Crítica de la razón práctica,* y una manera de acercarse a esta obra es centrándose en dicha idea.

Empezaré enunciando la cuestión que aborda la doctrina del hecho de la razón. Recordemos que Kant dice de los dos primeros capítulos de la *Fundamentación* que son meramente analíticos: el primero hace un análisis de la ley moral (esbozada en Kant I) a partir del concepto ordinario del valor moral del carácter, y el segundo capítulo presenta las tres formulaciones del imperativo categórico. Pero al final del capítulo II *(Gr* 11:90 [444-445]) dice Kant:

> [...] quien tenga a la moralidad por algo y no por una idea quimérica desprovista de verdad, habrá de admitir también el citado principio de la misma. Este capítulo ha sido [...] como el primero, netamente analítico. Mas para que la moralidad no sea un fantasma vano —cosa que se deducirá de suyo si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad son verdaderos y absolutamente necesarios como principio *a priori—,* hace falta un *uso sintético posible de la razón pura práctica,* cosa que no podemos arriesgar sin que le preceda una crítica de esa facultad. En el último capítulo expondremos los rasgos principales de ella, que son suficientes para nuestro propósito.

De lo que aquí se trata es de la idea de Kant según la cual, para que un concepto tenga realidad objetiva —esto es, para que sea aplicable a algo y sea en ese sentido verdadero—, no basta con disponer de un análisis que muestre que es consistente e inteligible. Pese a todo lo que Kant ha hecho en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación,* la ley moral puede seguir siendo no más que una «idea quimérica». Lo que quiere mostrar Kant es que la ley moral se aplica realmente a algo en particular, que se aplica a nosotros; porque si lo hace, entonces

podernos obrar impulsados por dicha ley y no meramente en conformidad con ella.

2. Recordemos las dos condiciones esenciales que en Kant II decíamos que debía satisfacer toda descripción del imperativo categórico.

Primera, la condición del contenido: el imperativo categórico no debe ser meramente formal sino que ha de tener suficiente estructura como para imponer exigencias a la deliberación moral, de tal modo que pueda mostrarse debidamente qué máximas, de entre las muchas posibles, son adecuadas, y cuáles no, para ser convertidas en ley universal. De lo contrario, la ley moral sería vacía y carecería de contenido.

Segunda, la condición de la libertad: el imperativo categórico debe representar a la ley moral, como un principio de autonomía, de tal modo que, a partir de nuestra conciencia de esta ley como una ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros (como personas razonables), podemos reconocer que podemos obrar según el principio de autonomía como principio de la razón.

La explicación de estas dos condiciones es como sigue. El objetivo de la segunda *Crítica* es mostrar que hay una razón pura práctica y que ésta muestra realmente su existencia en nuestro pensamiento, sentimiento y conducta, o en lo que Kant llama «el hecho de la razón». Dicho de otro modo, el objetivo de la segunda *Crítica* es mostrar que la razón pura puede ser práctica y puede determinar directamente nuestra voluntad (KP 5:15). Pero la razón pura no puede hacer eso si es meramente formal y carece de contenido. Sería vacía y cualquier cosa que hiciéramos la satisfaría. De ahí la primera condición (del contenido).

La razón de la segunda condición es ésta: sólo si la ley moral es un principio de autonomía en el sentido kantiano, pueden dicha ley y nuestra capacidad para obrar según ella revelarnos nuestra libertad, es decir, revelarnos tanto nuestra independencia del orden natural (libertad negativa) como nuestra capacidad para obrar según principios de la razón pura práctica con un contenido definido (libertad positiva). De ahí la segunda condición (de la libertad).

3. Pero, dicho llanamente, si la ley moral es simplemente una idea de la razón, entonces las dos primeras condiciones no bastan por sí solas para que la razón pura práctica tenga realidad objetiva. Es además esencial que seamos conscientes de la ley moral como una ley con autoridad sobre nosotros y de que es posible que obremos impulsados por dicha ley, no sólo en conformidad con ella. De ahí que haya dos condiciones adicionales; son las siguientes:

Tercera, la condición del hecho de la razón: nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros como personas razonables y racionales debe encontrarse en nuestros pensamientos, sentimientos y juicios morales cotidianos; y la ley moral debe ser, al menos implícitamente, reconocida como tal por la razón humana ordinaria o vulgar.

Cuarta, la condición de la motivación: nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros debe estar tan hondamente arraigada en nuestra persona, en cuanto razonable y racional, que por sí misma esa ley, una vez conocida y entendida plenamente, puede ser suficiente para que obremos según ella, sean cuales fueren nuestros deseos naturales.

Kant sostiene que si quedan satisfechas estas cuatro condiciones, entonces hay razón pura práctica. Estas condiciones son a la vez necesarias y suficientes. En la segunda *Crítica* mantiene que quedan de hecho satisfechas y, por lo tanto, que existe la razón pura práctica y que somos libres desde un punto de vista práctico.

§2. EL PRIMER PASAJE SOBRE EL HECHO DE LA RAZÓN

1. Hay en total seis pasajes —así los llamaré yo— sobre el hecho de la razón. A efectos expositivos, pensemos en ellos como si constituyeran una serie de párrafos, aun cuando en ellos puede que no haya sino una sola referencia al hecho de la razón. El hecho de la razón se menciona una o más veces en ocho lugares (*KP* 5:6, 31, 42, 43, 47, 55, 91, 105), pero algunos de ellos pertenecen al mismo pasaje. Aparece la expresión completa *«Das Faktum der Vernunft»* o simplemente *«ein Faktum»;* en este último caso, se ve por el contexto que se refiere al hecho de la razón o a un hecho relacionado con ese hecho. Los seis pasajes sobre el hecho de la razón son los siguientes:

a) El Prólogo 3-6: los ocho primeros párrafos, aunque la expresión *«ein Faktum»* aparece sólo en el párrafo 6.
b) En la Analítica I 28-33: empezando con el planteamiento de los Problemas I y II en §§5-6 y continuando hasta el final de la enunciación del Teorema IV, pero sin incluir las observaciones. Hay tres referencias explícitas al hecho de la razón, todas ellas en §7.
c) En el primer Apéndice a la Analítica I 41-48: todo el apéndice, excepto el último párrafo. Puede dividirse en tres partes: los párrafos 1-3, los párrafos 4-7 y los párrafos 8-15.
d) En el segundo Apéndice a la Analítica 155 y sig.
e) En la *Aclaración* 91-93: párrafos 4-6.
f) En el apéndice a la *Aclaración* 103-106: párrafo 1.

2. Empiezo por el primer pasaje, con el que se abre el Prólogo. Ce rn haré en cada caso, sólo indicaré las cuestiones más importantes, pu es ,10 hay tiempo para más. Este pasaje introduce los temas principales de l obra. Para apreciar la relevancia de la primera frase, recordemos que a la *Fundamentación* había dicho Kant que una crítica de la razón p en práctica es el único fundamento de una metafísica de las costumb ena exactamente igual que una crítica de la razón pura especulativa es res el único fundamento de una metafísica de la naturaleza.

> Por qué esta crítica no lleva el título de *Crítica de la razón pura pr* ca, sino solamente el *de Crítica de la razón práctica* en general, a pesa r e que el paralelismo de ésta respecto de la especulativa parece exigir lo primero, es cosa que este trabajo explica suficientemente. Él debe sólo establecer que *hay razón pura práctica* y critica con esa intención toda su *fi-cultad práctica.* Si lo consigue, ya no necesita entonces criticar la *facultad pura misma* para ver si la razón, con semejante facultad, no *se excede* d sí misma, atribuyéndosela gratuitamente (como ello ocurre en la especulativa). Pues si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo *[in der Tad y* es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo *(KP* 5:3). (Las cursivas son de Kant.)

Para ver lo que pretende Kant al eliminar la palabra «pura» del título, distingamos dos sentidos del término «crítica» que se hallan implícitos en las observaciones que hace en el Prólogo a la primera *Crítica* de la segunda edición (Bxxxii-xxxvii). En un primer sentido, hacer una crítica supone dar una explicación global de los conceptos y principios de la razón considerada como un sistema unificado de conceptos y principios. Aquí el objetivo es exponer la constitución toda de la razón.

En el otro sentido, «crítica» significa crítica de la razón, porque si bien forma parte de la concepción kantiana de la unidad de la razón el que todos los conceptos de la razón y los principios a ella asociados tengan un uso correcto y válido, y por lo tanto el debido lugar en la constitución de la razón como un todo orgánico *(KR* B670 y sig.), hay también una dialéctica natural por la que nuestra razón se extravía y emplea falazmente sus conceptos y principios.

Con la razón pura especulativa, esta dialéctica resulta profundamente engañosa, tal como Kant intenta mostrar en la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica.* Así pues, parte de lo que Kant pretende con el título del libro es informarnos de su intención de exponer cómo la dialéctica natural de la razón pura especulativa y el uso impropio de sus conceptos y principios en la metafísica especulativa pueden llevarnos a engaño.

3. El párrafo que abre el Prólogo de la segunda *Crítica* alude a la idea kantiana de que no hay necesidad de una crítica de la razón pura práctia en el sentido de una crítica de la razón. Antes bien, el objetivo es mostrar que hay razón pura práctica, que exhibe su realidad en nuestros p,:nsamientos, sentimientos y conductas morales. Por la introducción *kp* 5:15) sabemos que, para Kant, el que haya razón pura práctica depende de que la razón pura se baste a sí misma para determinar nuestra ()íltritad y de que, por lo tanto, nuestra voluntad sea libre. La relevancia el.H hecho de la razón estriba en lo que este hecho desvela, a saber, nuestra libertad. Toda vez que reconocemos el hecho de la razón y su relevancia, es en vano todo disputar contra la posibilidad de la razón pura práctica. Ninguna doctrina metafísica ni teoría científica pueden ponerla en peligro. Puede que no seamos capaces de comprender cómo es que podemos ser libres, pero de que somos libres desde el punto de vista de la razón práctica, no cabe duda. Dice Kant *(KP* 5:6): «[L]a razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, a la *libertad* (aun cuando, como concepto práctico, sólo también para el uso práctico), y confirma, pues, así, por medio de un hecho *[durch ein Faktum besttitigd,* lo que allí sólo podía ser *pensado* [como posible]».

4. Puesto que la palabra «pura» no se usa en el título de la segunda *Crítica,* la palabra «crítica» no tiene su sentido crítico al ser aplicada a la razón pura práctica. Es más bien la forma de considerar la constitución *de* la razón práctica como un todo, tanto pura como empírica, y de entender cómo se combinan la razón práctica pura y la razón práctica empírica en un esquema unificado de la razón práctica. Por eso dice Kant en la introducción *(KP* 5:16): «Pues la razón pura [práctica], si ante todo se ha demostrado que la hay, no necesita crítica alguna. Ella misma es la que contiene la regla para la crítica *de* todo su uso». Ahora bien, si la razón pura práctica no necesita crítica alguna, sólo puede ser la razón empírica práctica la que necesita crítica. Esta razón procede a partir de nuestras inclinaciones y nuestros deseos naturales, e intenta organizarlos en un sistema ordenado de deseos a fin de proporcionarnos la mayor felicidad mediante un plan racional. Y Kant añade:

> La crítica de la razón práctica [..] tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad. Sólo el uso de la razón pura, cuando esté decidido que hay razón pura, es inmanente; el empíricamente condicionado, que se arroga el dominio exclusivo es, en cambio, trascendente, y se manifiesta en exigencias y mandatos, que exceden totalmente de su esfera, lo cual es precisamente

la relación inversa de la que podía decirse de la razón pura en el uso especulativo.

Si Kant hubiera querido subrayar aquí la crítica en el sentido de crítica de la razón, podría haber titulado el trabajo *Crítica de la razón empírica práctica*. Tal como está, empero, el título es adecuado: nos dice que este trabajo considera como un todo a la facultad práctica de la razón.

3. EL SEGUNDO PASAJE: §§5-8 DEL CAPÍTULO 1 DE LA ANALÍTICA

1. En este pasaje se encuentra, en mi opinión, la respuesta a la importante pregunta: ¿qué hecho es el hecho de la razón? Esta pregunta plantea alguna dificultad, pues Kant no es consistente en el modo en que la define. Del hecho de la razón dice todo lo siguiente:

1. es nuestra conciencia *de* la ley moral (*KP* 5:31);
2. es la propia ley moral (*KP* 5:31, 47, 91);
3. es la conciencia *de* la libertad *de* la voluntad (*KP* 5:42);
4. es la autonomía en el principio de la moralidad (*KP* 5:42);
5. es una determinación inevitable de la voluntad mediante la propia ley moral (*KP* 5:55);
6. son casos reales de acciones que presuponen una causalidad incondicionada (*KP* 5:104).

La quinta caracterización no tiene, a mi entender, ninguna importancia para nuestra cuestión, así que la ignoraré; la sexta, que en apariencia es bastante diferente de 1), es en realidad exactamente la misma si se lee todo el pasaje; así que la incluyo en 1). Esto nos deja con las proposiciones 1)-4).

2. Ahora bien, las proposiciones 1)-4) no son tan diferentes entre sí como parece; de hecho, están estrechamente relacionadas. Para dar una interpretación consistente de la visión kantiana, usaré (1). Para explicar por qué, consideremos §7, *KP* 31:

> Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella [la ley moral] no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él [por ese hecho] como originariamente legisladora (*sic volo, sic jubeo*).[1]

Este pasaje crucial se inicia con la primera especificación del hecho de la razón y termina con la segunda. Pese a esta ambigüedad, sigo la primera caracterización. Digamos:

> El hecho de la razón es el hecho de que, como seres razonables, somos conscientes de la ley moral como ley supremamente autoritativa y regulativa para nosotros y como tal la reconocemos en nuestros pensamientos y juicios morales ordinarios.

Yo creo que podemos explicar coherentemente el hecho de la razón usando esta formulación. Para verlo, hagamos las siguientes consideraciones.

Primera, la ley moral —siendo como es una idea de la razón— es sólo una idea y, como tal, puede carecer, al igual que puede ocurrirles a las ideas de la inmortalidad y de Dios, de realidad objetiva, y no aplicarse, pues, a nada. De este modo, la ley moral no puede ser ella misma el hecho de la razón. Esto excluye a 2).

Segunda, el hecho de la razón no puede ser la conciencia (directa) de la libertad, puesto que es un rasgo del idealismo trascendental de Kant el que no tengamos una intuición intelectual de la libertad. Esto excluye a 3).

Tercera, el hecho de la razón no puede ser la autonomía en el principio de la moralidad porque el que la autonomía se entienda como el principio de la propia moralidad (la ley moral) en 2), o como libertad en 3) y 4) queda excluido una vez que hemos excluido a 2) y 3).

Concluyo que el hecho de la razón es 1): nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa y regulativa para nosotros.

3. Unas cuantas observaciones. Primera, la doctrina del hecho de la razón liquida un problema que había preocupado durante mucho tiempo a Kant, a saber: si nuestro conocimiento de la ley moral arraiga en nuestra conciencia moral de dicha ley, o en nuestra conciencia de nuestra libertad como seres razonables. Kant sostiene que nuestro conoci-

1. La frase latina significa «Así quiero, así ordeno».

miento de la ley moral no puede basarse en nuestra conciencia de nuestra libertad. Pues esto implicaría que tenemos una intuición intelectual de la libertad, siendo así que nuestras intuiciones (nuestras experiencias de objetos y procesos particulares) están siempre sujetas a las condiciones de la sensibilidad. El orden del conocimiento es el contrario: el hecho de la razón, nuestra conciencia compartida de la ley moral como supremamente autoritativa, es el hecho básico del que deben partir nuestro conocimiento y nuestra concepción de nosotros mismos como libres *(KP* 5:4n.).

Por otro lado, Kant dice que nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros no es un hecho empírico sino «el único hecho de la razón pura». Para ver la importancia de esto, y el papel central que otorga al hecho de la razón, consideremos lo que dice Kant sobre el concepto de libertad en el Prólogo *(KP* 5:3 y sig.):

> El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica [el hecho de la razón], constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea [que la libertad es real] se manifiesta por medio de la ley moral.

Dicho llanamente, la doctrina del hecho de la razón es central, no sólo para la filosofía moral kantiana, sino para su idealismo trascendental como un todo. Que el concepto de libertad tenga realidad objetiva, lo cual es la piedra angular del sistema de la razón, tanto de la especulativa como de la práctica, depende del hecho de la razón.

§4. EL TERCER PASAJE: APÉNDICE 1 A LA ANALÍTICA 1, PÁRRAFOS 8-15

1. En este pasaje dice Kant que no puede darse una deducción de la ley moral, es decir, una justificación de su validez objetiva y universal; dicha ley descansa, en cambio, en el hecho de la razón. Dice también que la ley moral no necesita fundamentos justificativos; antes bien, esa ley prueba no sólo la posibilidad sino también la realidad de la libertad en aquellos que reconocen y admiten dicha ley como supremamente autoritativa (esto es, aquellos para quienes vale el hecho de la razón). La ley moral da, así, realidad objetiva, aunque no práctica, a la idea de la libertad, y responde, por lo tanto, a una necesidad de la razón pura espe-

1ilativa, que tuvo que asumir que la posibilidad de la libertad era consistente consigo misma. Que la ley moral hace eso es suficiente autentificación, o credencial, como dice Kant, para dicha ley. Esta credencial ocupa el lugar de todos esos vanos intentos de justificarla mediante la razón teórica, ya especulativa, ya empírica *(KP* 5:46 y sigs.).

Como hemos visto, es éste un cambio fundamental con respecto a la *Fundamentación.* Ahora bien, ¿qué importancia tiene este cambio?' Señala, yo creo, el reconocimiento por parte de Kant de que cada una de las cuatro formas de la razón en su filosofía crítica ocupan diferente lugar y desempeñan un papel diferente en lo que él llama la unidad de la razón. Kant concibe la razón como una unidad autosuficiente de principios en la que cada miembro existe para todos los demás, y todos para bien de cada uno *(KR* Bxxiii; *KP* 5:119 sigs.), En el sentido más general, la autentificación de una forma de razón consiste en explicar su lugar y papel dentro de lo que llamaré la constitución de la razón como un todo. Para Kant, no puede haber problema en que la razón se justifique a sí misma. La razón debe responder a todas las preguntas sobre sí misma con sus propios recursos *(KR* B504-512), y debe contener la regla para cualquier examen crítico de cualquier uso de la razón *(KP* 5:16): la constitución de la razón debe ser autoautentificadora.

Una vez que contemplamos la autentificación' de una forma de la razón como explicativa de su papel dentro de la constitución de la razón, entonces, puesto que las formas de la razón desempeñan distintos papeles, deberíamos esperar que también fueran diferentes sus autentificaciones. Cada una encaja en la constitución de la razón de una forma diferente, del mismo modo que también serán diferentes las consideraciones más específicas que explican su papel en dicha constitución. La *ley* moral no tendrá el mismo tipo de autentificación que la que tienen as categorías, a saber, el tipo especial de argumento que Kant ofrece

2. Sobre la importancia de este cambio, estoy de acuerdo con casi toda la valiosa discusión de Karl Ameriks en su *Kant's Theory of Mind,* Oxford, Oxford University Press, 1982, cap. 6. Él discute las versiones de Beck, Paton y Henrich, quienes han intentado preservar la continuidad de la doctrina de Kant y han cuestionado la naturaleza fundamental del cambio.

3. Es importante que tengamos presente la ambigüedad en el uso que hace Kant del término "deducción». A veces lo usa, como en el tercer pasaje sobre el hecho de la razón, para dar a entender el tipo especial de argumento desarrollado para establecer la validez universal de las categorías en la Deducción Trascendental; otras veces significa simplemente un conjunto de consideraciones que bastan para justificar, o defender frente a un desafío, nuestro uso de algo ya en nuestra posesión. Este amplio significado lo tomó Kant de ,minología legal de su tiempo, por lo que yo he preferido usar, en cambio, el término autentificar», A este respecto, véase Dieter Henrich, «Kant's Notion of a Deduction», en Fórster (comp.), *Kant's Trascendental Deductions,* Stanford, Stanford University Press, 1989, págs. 29-46.

para ellas en la Deducción Trascendental de la primera *Crítica*. Esta deducción intenta mostrar que las categorías están presupuestas en nuestra experiencia de los objetos en el espacio y el tiempo, y no que son guladoras del uso de una facultad, en el sentido en que las ideas de la razón regulan el uso del entendimiento.

2. La razón especulativa también tiene lo que Kant denomina una deducción *(KR* B698), esto es, una justificación (o autentificación) de la validez objetiva de sus ideas y principios como principios trascendentales (B679). Pero la ley moral, como idea de la razón pura práctica, tiene una autentificación diferente de la de la razón pura especulativa. Para Kant, la razón pura, a diferencia tanto del entendimiento como de la razón empírica práctica, es la facultad de la orientación.' Aunque el trabajo de la razón es similar en ambas esferas, realiza su trabajo de orientación de forma diferente en las esferas teórica y práctica.

En cada esfera, la razón proporciona orientación porque es normativa: establece los fines y los organiza en un todo, de tal modo que guía, o dirige, el uso de una facultad: el entendimiento en la esfera teórica; el albedrío en la práctica. En la esfera teórica, la razón pura es reguladora en vez de constitutiva; el papel que cumplen sus ideas y sus principios es el de especificar una idea de la mayor unidad sistemática posible, y el de guiamos en la introducción de esa unidad necesaria en nuestro conocimiento de los objetos y en nuestra visión del mundo como un todo. De este modo, el trabajo de la razón arroja un criterio suficiente de verdad empírica (B679). Sin razón pura, no sería posible ningún tipo de concepción general del mundo, la religión y el mito, la ciencia y la cosmología. No existirían las ideas y los principios de la razón que articulan esas concepciones generales, pues su fuente es la razón. El papel de la razón especulativa en la regulación del entendimiento, y en la unificación del conocimiento empírico autentifica sus ideas y principios.

Por el contrario, en la esfera práctica, la razón pura no es ni constitutiva ni reguladora sino directiva, es decir: dirige inmediatamente a la voluntad (como albedrío). En esta esfera, es la razón empírica práctica la que es reguladora; pues mediante el principio del imperativo hipotético, la razón empírica práctica organiza en una idea racional de felicidad los diversos deseos e inclinaciones pertenecientes a la más baja facultad de desear *(KP* 5:120). Por el contrario, el albedrío es dirigido inmediatamente por la idea de razón práctica de la ley moral, una ley a través de

4. Por esta visión, y por la interpretación que he hecho de la concepción kantiana del papel de la razón en general, desde hace muchos años agradezco profundamente la contribución de Susan Neiman. Véase su libro *The Unity of Reason: Rereading Kant,* Nueva York, Oxford University Press, 1994.

la cual la razón construye para dicho albedrío su objeto *a priori,* el ideal de un dominio de los fines (un todo de todos los fines en enlace sistemático; de las personas como fines en sí mismas y de los fines permisibles que cada persona persigue) *(Gr* 11:62 [433]).

§5. POR QUÉ PODRÍA HABER RENUNCIADO KANT A UNA DEDUCCIÓN DE LA LEY MORAL

1. Consideremos ahora por qué podría haber renunciado Kant al intento de aportar a la ley moral un argumento de la razón teórica, y hagámoslo examinando las diversas formas que dicho argumento podría adoptar.

Durante la década de 1770, Kant hizo varios esfuerzos en esta dirección. Henrich los divide en dos grupos.' En el primero, Kant intenta mostrar cómo el uso teórico de la razón, si es aplicado a la totalidad de nuestros deseos y fines de la acción, da lugar necesariamente, en un agente racional, no sólo a la aprobación característica del juicio moral sino también a los incentivos para obrar según ese juicio. En el segundo grupo, Kant intenta derivar los elementos esenciales del juicio moral de lo que él considera que es un presupuesto necesario de la filosofía moral, un presupuesto cuya necesidad sólo puede apreciarse mediante el uso de la razón teórica, a saber, el concepto de libertad.

Para cada grupo, Henrich da algunos ejemplos, mas no entraré yo aquí en tanto detalle. Lo relevante es que Kant intenta fundar la ley moral solamente en la razón teórica y en el concepto de racionalidad. Trata ele derivar lo razonable de lo racional. Arranca de una concepción de agente racional (frente a razonable) autoconsciente con todas las facultades de la razón teórica y movido exclusivamente por necesidades y deseos naturales. Este argumento da testimonio del esfuerzo de Kant, durante bastantes años, por encontrar una derivación de la ley moral a partir de la razón teórica.

2. Otro tipo de argumento para la ley moral, un argumento que se parece al tipo de argumento que ofrece Kant para las categorías, podría ser éste: intentamos mostrar que la ley moral está presupuesta en nuestra conciencia moral de forma muy parecida a como están presupuestas

5. Henrich ha realizado un estudio de estos argumentos en el *Nachlass.* Sugiere que, cuando Kant habla de «esta deducción en vano buscada» de la ley moral, tiene en mente sus propios fracasos. Véase «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kant's Lehre vom Faktum der Vernunft», en Dieter Henrich y otros (comps.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* Tubinga, Mohr-Siebeek, 1960, págs. 239-247. Es mucho lo que debo a este ensayo.

las categorías en nuestra experiencia sensible de los objetos en el espacio y el tiempo. Podríamos argüir así que ninguna otra concepción moral puede especificar los conceptos de deber y obligación, o los conceptos necesarios para tener los sentimientos peculiarmente morales de culpa y vergüenza, remordimiento *e* indignación, y otros por el estilo. Ahora bien, parece un requisito ciertamente razonable que una concepción /no-ral incluya el trasfondo necesario de esos conceptos. Pero el argumento apunta demasiado alto: no es plausible negar que haya otras concepciones morales, aparte de la de Kant, que también aporten por sí solas dicho trasfondo. Las concepciones morales de dos sociedades pueden diferir grandemente aun cuando la gente en ambas sociedades sea capaz de tener conciencia moral y sentimiento moral.

Un fallo básico en este tipo de argumento es que asume la distinción entre concepto e intuición, siendo así que no hay tal distinción en la conciencia moral. La razón teórica concierne al conocimiento de los objetos, y la experiencia sensorial le proporciona su base material. El conocimiento práctico concierne a los fundamentos razonables y racionales de la producción de los objetos. El bien completo es la realización de un objeto construido: el dominio de los fines como objeto necesario de una voluntad inmediatamente determinada por la ley moral. La conciencia moral no es en absoluto experiencia sensible de un objeto. Este tipo de argumento no tiene cabida en el constructivismo kantiano.

3. Consideremos un nuevo argumento. Podría decirse: puesto que la deducción de las categorías muestra que su validez objetiva y su aplicabilidad universal están presupuestas en nuestra experiencia pública unificada de los objetos, un argumento paralelo para la ley moral podría mostrar que es la única base posible de un orden público unificado de conducta para una pluralidad de personas que tienen objetivos e intereses en conflicto. La idea es que, sin la ley moral, nos quedamos con la lucha de todos contra todos, como viene ejemplificado por el compromiso de Francisco *1 (KP* 5:28). Esto nos permitiría decir que la le:, moral es constitutiva de cualquier orden público unificado de un mundo social.

Este planteamiento también está, en mi opinión, condenado al fracaso. El requisito de que una ley moral determine un orden público unificado y compartido de conducta es, también aquí, enteramente razonable. La evidente dificultad es que el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo, así como otras doctrinas morales, pueden también determinar dicho orden. La ley moral es, según hemos visto, *a priori* con respecto a la razón empírica práctica. Es también *a priori* como idea de la razón, pero no es *a priori* en el sentido añadido de que cualquier orden público unificado de conducta tenga que descansar en dicha ley.

Kant no sostiene, creo yo, que la ley moral sea *a priori* en este sentido añadido. Lo que en realidad sostiene es que la ley moral es la única forma que nosotros tenemos de construir un orden público unificado de conducta sin caer en la heteronomía. Él usa la idea de autonomía, implícita en una concepción constructivista de la razón pura práctica, para rechazar otras visiones morales. Por esto es por lo que concibe el perfeccionismo y el intuicionismo como heterónomos, y lo mismo pensaría del utilitarismo (en caso *de* que lo hubiera discutido tal como hoy lo conocemos). Siempre apela a la ley moral como principio de la libre razón):;structiva.

§6. ¿QUÉ TIPO DE AUTENTIFICACIÓN TIENE LA LEY MORAL?

1. Finalmente, volvamos a la parte del tercer pasaje sobre el hecho de la razón *(KP* 5:46 y sigs.), donde Kant explica por qué no tiene deducción la ley moral. Aquí subraya Kant las diferencias entre razón teórica y razón práctica. La razón teórica se ocupa del conocimiento de objetos que nos son dados en nuestra experiencia sensible, mientras que la razón práctica se ocupa de nuestra capacidad de producir objetos de acuerdo con una concepción de dichos objetos. Un objeto se entiende como el fin de la acción; para Kant, todas las acciones tienen un objeto en este sentido. Obrar según la razón pura práctica implica, primero, producir un objeto cuya concepción se forja a la luz de las ideas y los principios de la razón pura práctica; y, segundo, ser movido (del modo apropiado) por un interés puro práctico en la realización de dicha concepción. Puesto que sólo podemos ser enteramente libres en virtud de nuestra razón, sólo aquellas acciones que satisfacen estas dos condiciones son enteramente libres. Volveré sobre esto el próximo día.

Ahora bien, de lo que hemos dicho puede parecer que la autentificación de la ley moral es altamente problemática. Esto es lo que da pie a effle Kant introduzca la doctrina del hecho de la razón en la segunda *Cri-ilca,* pues piensa que la ley moral no puede ser derivada de los conceptos de la razón teórica junto con el concepto de agente racional. Ni tampoco piensa que esté presupuesta en nuestra experiencia moral, o que sea necesaria para especificar un orden unificado de conducta pública. Tampoco puede ser derivada de la idea de libertad, puesto que no hay ninguna intuición intelectual disponible de libertad. Además, la ley moral no debe ser reguladora de una facultad que tiene su propio material. Este tipo de autentificación vale para la razón especulativa y, dentro de la esfera práctica, para la razón empírica práctica, la cual regula la facultad más baja de desear. Con todo, queda todavía una forma, afirma

Kant ahora, de autentificar la ley moral: «[...] la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo, que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por [...] ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente [...]; sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma». Y añade: «Algo distinto, empero, y enteramente paradójico, toma el lugar de esta deducción, en vano buscada, del principio moral, y es, a saber, que éste sirve inversamente él mismo de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, pero que la razón especulativa (para [...] no contradecirse a sí misma) tuvo que aceptar, por lo menos, como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley corno obligatoria para ellos»,

2. A modo de conclusión: Kant sostiene que cada forma de razón tiene su propia autentificación distintiva. Se muestra que las categorías y los principios del entendimiento (mediante la Deducción Trascendental) están presupuestos en nuestra experiencia de los objetos en el espacio y el tiempo, y la razón pura especulativa es autentificada por su papel en la organización del conocimiento empírico del entendimiento en una unidad sistemática, con lo que proporciona un criterio suficiente de verdad empírica. La razón empírica práctica desempeña un papel similar con respecto a la organización de las inclinaciones y los deseos de nuestra facultad más baja de desear en una concepción racional de la felicidad. Es la autentificación de la razón pura práctica la que resulta más esquiva: anhelamos derivar su ley, como hizo Kant durante muchos años, a partir de algún firme fundamento, ya en la razón teórica ya en la experiencia, ya en las condiciones necesarias de un orden público unificado de conducta, ya —fracasados todos estos intentos— a partir de la idea misma de libertad, como Kant todavía espera poder hacer en la Parte III de la *Fundamentación.*

Pero ninguna de estas formas de autentificación de la ley moral tiene cabida en la filosofía crítica kantiana. Así lo reconoce Kant en la segunda *Crítica,* y acepta la idea de que la razón pura práctica, con la ley moral (a través del imperativo categórico) como su primer principio, queda autentificada por el hecho de la razón, hecho que, a su vez, autentifica, en aquellos que reconocen la ley moral como obligatoria, la realidad objetiva de la libertad, aunque siempre (y esto hay que subrayarlo) sólo desde un punto de vista práctico. Del mismo modo, la ley moral autentifica las ideas de Dios y de la inmortalidad. Así pues, como hemos podido ver, la ley moral es la piedra angular, junto con la libertad, de todo el sistema de la razón pura *(KP* 5:3). La razón pura práctica es autentificada finalmente cobrando primacía sobre la razón especulativa y dando coherencia y, lo que es más importante, completando la constitución de la razón como un cuerpo unificado de principios: esto hace a la razón autoautentificadora como totalidad *(KP* 5:119 y sigs.).

Yo creo, pues, que, en la época de la segunda *Crítica,* Kant ha desarrollado no sólo una concepción constructivista de la razón práctica sino un modelo coherentista de cómo puede quedar autentificada. Aquí radica la importancia de su doctrina del hecho de la razón y de su renuncia a la hasta entonces vana búsqueda de una pretendida deducción de la ley moral. Como se indicó más arriba (véase la nota 3), ha habido quien ha visto en la concepción kantiana en la segunda *Crítica* (tal como yo la he interpretado) una suerte de paso atrás en la dirección de algún tipo de intuicionismo o, más aún, de dogmatismo. Pero yo pienso que una doctrina constructivista y coherentista no carece de fuerza, y creo que es parte del legado que Kant dejó a la tradición de la filosofía moral. Sin embargo, ustedes deberían saber que esta interpretación de su pensamiento no es, por lo general, compartida. Deben tomarla con precaución.

§7. Los PASAJES QUINTO Y SEXTO SOBRE EL HECHO DE LA RAZÓN

1. Hemos visto que el objetivo de Kant en la segunda *Crítica* es mostrar que hay razón pura práctica y que se manifiesta en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta morales: en el hecho de la razón. Enunciamos las cuatro condiciones que él piensa que bastan para establecer que existe la razón pura práctica, y consideramos los tres primeros pasajes sobre el hecho de la razón. Consideremos ahora los pasajes quinto y sexto sobre el hecho de la razón, ambos en la *Aclaración.* Estos pasajes dicen también que queda satisfecha la tercera condición, a saber: que nuestra conciencia de la ley moral como supremamente autoritativa se encuentra en nuestra experiencia moral cotidiana y es implícitamente reconocida por la razón humana ordinaria.

En el quinto pasaje *(KP* 5:91) escribe Kant:

> En consideración a la [esfera] teórica, pudo la *facultad de un conocimiento puro de la razón* ser demostrada *a priori* con evidencia y facilidad por medio de ejemplos sacados de las ciencias. [...] Pero que la razón pura, sin mezcla alguna de fundamento empírico de determinación, sea por sí sola también práctica, esto hubo que poderlo exponer *por el uso práctico más vulgar* de la razón, atestiguando el supremo principio práctico como un principio tal que toda razón humana natural lo conoce completamen-

te *a priori,* independientemente de todo dato sensible, como la
ma de la voluntad.

El pasaje continúa: «Hubo que probarlo y justificarlo [la ley moral] p-i_ mero, en cuanto a la fuerza de su origen, aún en el *juicio de esa razón vulgar,* antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para hacer uso de él como de un hecho, por decirlo así, que antecede a todo sutilizar sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que pudieran sacarse de ahí»,[6]

Es claro que, aunque aquí se dice que el hecho de la razón es la ley moral, Kant está hablando en términos generales (como muestra la primera parte de la cita). Lo que quiere decir Kant es que la ciencia, es decir, la metafísica de las costumbres, puede tomar en sus manos la ley moral como un hecho, por decirlo así, porque es el principio reconocido en el hecho de la razón. Continúa diciendo Kant: «Pero esta circunstancia se deja muy bien explicar por lo que se ha dicho, pues que la razón pura práctica tiene que empezar necesariamente por principios, que tienen que ser por tanto pu6stos a la base *de* toda ciencia, como primeros datos, y no pueden originarse primeramente de ella. Esta justificación de los principios morales, como principios de una razón pura, podía empero también ser conducida muy bien y con suficiente seguridad por la mera apelación al juicio del entendimiento humano común [...]»,

2. En el sexto y último pasaje sobre el hecho de la razón, Kant se refiere a este hecho de un modo indirecto que no usa en ningún otro sitio. Yo pienso, no obstante, que su significado es compatible con la interpretación propuesta por nosotros. Aquí se ocupa Kant de la transición de nuestra libertad posible a nuestra libertad real, de si el «poder ser» de la primera *Crítica* (esto es, la posibilidad de la libertad introducida para resolver la tercera antinomia) puede convertirse en un «es». Y Kant decide que así puede hacerse, pues *(KP* 5:104) «sólo se trataba de [...] que se pudiese demostrar en un caso real, por decirlo así, mediante un hecho, que ciertas acciones presuponen una causalidad semejante (la intelectual, sensiblemente incondicionada), sean reales o también sólo ordenadas, es decir, necesarias, práctica y objetivamente». Kant llega a decir más adelante que hay un principio que caracteriza a esta causalidad y que *(KP* 5:105) «este principio no necesita ni que se le busque ni

6. Kant añade un poco más adelante: «Presentad a uno que por lo demás es hombre honrado [...], la ley moral, por donde él reconoce la indignidad de un mentiroso, y en seguida su razón práctica [...] abandona la utilidad, se une con aquello que sostiene su respeto hacia su propia persona [...], y ahora la utilidad, después de separada y desenlazada de con la razón [...] es pesada por cada cual» *(KP* 5:92 y sig.). Todo el pasaje es instructivo por cómo conecta nuestros sentimientos morales con el reconocimiento de la ley moral en la experiencia moral ordinaria.

que se le invente; ha estado largo tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser, y él es el principio de la *moralidad».*

3. Así pues, para Kant la ley moral se encuentra en nuestros juicios y sentimientos morales cotidianos, e incluso en nuestro ser, en nuestro carácter. Mas ¿cómo experimentamos la ley moral en nuestro pensamiento? Antes, en el segundo pasaje sobre el hecho de la razón, se hace Kant la pregunta «¿cómo es posible también la conciencia de aquella ley moral?» y su respuesta es la siguiente *(KP* 5:30): «Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros prácticos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala. El concepto de una voluntad pura surge de las primeras, así como la conciencia de un entendimiento puro [surge] de las últimas».

Algo más abajo, en el mismo párrafo, dice Kant que nunca se había atrevido nadie a introducir la libertad en la ciencia si la ley moral y, con ella, «la razón práctica [...] no nos hubiera impuesto este concepto». Recordemos aquí que en *KP* 5:31 habla Kant de cómo la conciencia de la ley moral «se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori,* la cual no está fundada en intuición alguna». La ley moral surge de nuestra razón pura práctica casi involuntariamente. Antes había dicho Kant *(KP* 5:27): «Qué forma se capacita en la máxima para la legislación universal y cuál no, ello lo puede distinguir el sentimiento más vulgar sin enseñanza».

En *KP* 5:29, después de discutir si nuestro conocimiento de la ley moral precede a nuestro conocimiento de la libertad o viceversa, dice Kant: «La ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente* [...]».

En *KP* 5:27 ilustra este asunto con el ejemplo del depósito engañoso. En un caso así, nos damos inmediatamente cuenta de que nuestra máxima se destruiría a sí misma al convertirla en ley universal. Ciertamente, como dice Kant *(Gr 1:* 20 [403-404]), la razón humana ordinaria o vulgar no concibe abstractamente la ley moral en su forma universal; antes bien, nuestra razón tiene esta ley «continuamente ante los ojos y l[a] usa como criterio en sus enjuiciamientos». Espontáneamente adquirimos una facilidad para hacer juicios morales de acuerdo con las exigencias de la razón pura práctica.

4. ¿Qué quiere decir Kant en la cita anterior de *KP* 5:30, donde dice que podemos llegar a conocer las leyes puras prácticas «observando la necesidad con que la razón nos l[a]s prescribe»? No podemos explicar esa necesidad (aquí necesidad práctica en vez de teórica) apelando a la

razón pura misma. Dado que esta forma de razón determina dicha necesidad, no puede explicarse a sí misma. Como dice Kant: «[T]oda penetración humana ha terminado, tan pronto como hemos llegado a las fuerzas fundamentales o facultades fundamentales [...]» (*KP* 5:46 y sig.

A mi modo de ver, no entendemos correctamente a Kant si lo interpretamos como si estuviera ofreciendo una explicación de la necesidad práctica. Antes al contrario, según nuestro análisis, está exponiendo la constitución de la razón práctica como un todo y explicando el papel de las facultades fundamentales de la razón tal como nos las encontramos en nuestra experiencia moral. Éste es el único tipo de deducción —en el sentido amplio de autentificación (véase más arriba §4)— que admite la ley moral. No es posible dar una explicación de la constitución de la razón, no porque se halle más allá de nosotros, en lo desconocido, sino porque la razón no puede ser juzgada o explicada por ninguna otra cosa. Aunque ciertamente se requiere de mucha reflexión para dar con una descripción adecuada de su constitución, y aunque la propia reflexión es continua y no cesa nunca, dicha constitución, en última instancia, debe verse como autoautentificadora.

§8. CONCLUSIÓN

Puesto que son varias las cuestiones que hemos examinado hoy, quisiera subrayar que las importantes son esencialmente dos.

La primera es que el hecho de la razón establece la tercera condición (una de las cuatro) para que exista razón pura práctica, para que se manifieste a sí misma en hechos y obras. Ésta es la condición de que nuestra conciencia de la ley moral (a través del imperativo categórico) se encuentre en nuestros pensamientos, sentimientos y juicios morales cotidianos; y de que dicha ley sea reconocida como autoritativa, al menos implícitamente, por la razón humana ordinaria (§§2-3, 7).

La segunda cuestión es que la doctrina del hecho de la razón señala un cambio fundamental en el modo en que Kant entiende el fundamento de la razón pura práctica.

En §§4-6 examinamos esta idea, según la cual la autentificación de cada tipo de razón difiere de las otras y la autentificación apropiada de cada forma de razón consiste en mostrar su papel y lugar dentro de la constitución de la razón como un todo. Esta constitución es autoautentificadora, puesto que la razón no es ni opaca ni transparente para sí misma, y puede responder de todas las cuestiones sobre sí misma tras cabal reflexión.

KANT VIII

LA LEY MORAL COMO LA LEY DE LA LIBERTAD

§1. CONCLUSIONES SOBRE EL CONSTRUCTIVISMO Y LA REFLEXIÓN CABAL

1. Me detengo un momento para indicar dónde nos encontramos. En las cuatro primeras lecciones examinamos la ley moral o, mejor dicho, cómo se aplica a nosotros la ley moral, primero a través del imperativo categórico y, después, mediante el procedimiento-IC, que es la formulación más adecuada en nuestro caso de las exigencias de la ley. Las lecciones V-VII intentaron poner de manifiesto las cuestiones filosóficas más profundas que Kant esperaba poder resolver aplicando el imperativo categórico y sus diversas formulaciones.

Consideramos la secuencia de seis concepciones del bien y el modo en que el desarrollo de la secuencia clarifica el papel que desempeña la primacía de lo justo en su doctrina. A continuación examinamos la doctrina kantiana como una forma de constructivismo moral, una concepción de la que innegablemente se puede decir que nace con Kant, pues no hay predecesores de la misma en la historia doctrinal. La última vez sugería yo que su doctrina constructivista es también coherentista, en el sentido de que ofrece una descripción de cómo los cuatro tipos de razón forman un todo coherente en una constitución unificada y autoautentificadora de la razón. También sugería que la concepción kantiana es coherentista en el sentido adicional de que mantiene, por ejemplo en los pasajes quinto y sexto sobre el hecho de la razón, que nuestro reconocimiento de la ley moral como supremamente autoritativa para nosotros queda patente en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta.

2. Son muchas las cuestiones que surgen con respecto al constructivismo kantiano, tal como yo lo he definido. A modo de aclaración, mencionaré una de ellas. Es la siguiente: cómo reconciliar la idea de que toda construcción debe someterse a la prueba de la reflexión crítica con la concepción expresada por Kant en el pasaje sobre la paradoja del método: que los conceptos de bien y mal no deben determinarse antes de la ley moral sino sólo después de ella y por medio de ella (*KP* 5:62 y sig.). La dificultad estriba en que Kant parece saber de antemano, sin necesi-

dad de reflexión crítica, qué aspecto debe tener una doctrina constructivista, mas esto parece imposibilitar que llevemos a cabo dicha reflexión de buena fe.

En respuesta a esta preocupación tan comprensible, interpretamos el constructivismo como una concepción sobre el aspecto que tendrá la estructura y el contenido de la más sólida doctrina moral, una vez expuesta tras cabal reflexión. Decimos que contendrá, de la manera explicada, un procedimiento constructivista que incorporará todas las exigencias de la razón práctica, de tal modo que quede construido el contenido de la doctrina: sus principales principios, virtudes e ideales. Cuando hablamos aquí de reflexión completa no nos referimos a una reflexión perfecta a la que al final llegamos, sino a una reflexión que puede llegar a ser todo lo crítica que podría serlo una tradición de pensamiento que pasa de una generación a la siguiente, y que cada vez produce más la impresión de que la concepción moral es constructivista, tras una reflexión más completa. Debería haber un éxito creciente a la hora de formular la doctrina como un todo.

3. Aquí deberíamos distinguir entre la doctrina que formulamos en cualquier momento particular y el proceso por el que llegamos a una formulación de la misma mediante el pensamiento y la reflexión a lo largo del tiempo. Comoquiera que la doctrina formulada es contrastada con nuestros más ponderados juicios morales, es de esperar que se den conflictos serios, conflictos que obliguen a renunciar a algún que otro principio. A este respecto, el constructivismo no tiene otro cometido más que hacer sólo los tipos de cambios consistentes con dicha doctrina. Por ejemplo, debe vigilar que ninguna idea de la razón usada en la construcción haya sido interpretada incorrectamente: tal vez no se hayan incluido y descrito correctamente todas las verdaderas necesidades humanas pertinentes, o no se hayan enunciado bien los requisitos de publicidad para los preceptos morales, o se layan omitido ciertos aspectos de las ideas de reciprocidad e imparcialidad en la idea de razonabilidad.

Evidentemente, el constructivismo puede vigilar para que no se confundan los juicios aparentemente bien ponderados; pero si lo hace, debe mostrar cuáles son los errores y de dónde surgen. No puede deshacerse de un juicio ponderado simplemente porque sea mayor el peso de la construcción: antes deben ser identificados los errores. Al igual que puede sucederle a cualquier otra concepción, el constructivismo puede ser falso. Debe probarse a sí mismo mostrando, como hace Kant, que hay razón pura práctica. Hacer lo cual implica, tal como vimos la última vez, mostrar que la ley moral se pone de manifiesto en nuestros pensamientos, sentimientos y conducta morales —tercera condición—, y ello reclama una reflexión crítica tal cual la acabamos de describir.

Concluyo estas observaciones diciendo que, a la hora de presentar la filosofía moral kantiana, he restado importancia al papel del *a priori y lo* formal, y he hecho lo que algunos pueden pensar que es una interpretación plana del imperativo categórico como proposición práctica sintética *a priori*. He hecho todo eso porque creo que los elementos minimizados no están en el núcleo de su doctrina. Poner el énfasis en ellos lleva fácilmente a formalidades vacías y áridas que nadie puede aceptar y que entonces asociamos erróneamente a su nombre. Por el contrario, lo esencial de su doctrina radica en su visión de la libre razón constructiva y en la idea de coherencia que la acompaña, tal como vimos la última vez. Radica también en sus otras ideas, tales como la idea de la ley moral como ley de la libertad y la idea de la filosofía como defensa de la fe razonable. Es tiempo ya de volver sobre estas materias, por más que lo haremos con excesiva rapidez. Nos ocuparán en la presente lección y en la

2. Los DOS PUNTOS DE VISTA

1. Kant nunca dejó de interesarse por la razón humana como una Forma de autoconciencia humana. Podemos así pensar que los dos puntos de vista de la razón, el teórico y el práctico, articulan la forma y la estructura de las dos diferentes formas de autoconciencia: en un caso, maestra autoconciencia como sujeto que inquiere sobre el mundo natural y social, y lo investiga (una autoconciencia que posee razón teórica); en el otro, nuestra autoconciencia como sujeto que delibera y actúa (una autoconciencia que posee razón práctica). La primera *Crítica* examina la forma y la estructura del punto de vista teórico; la segunda *Crítica* hace lo propio para el punto de vista práctico.

En ciertos aspectos, estos puntos de vista son similares y, en otros aspectos, diferentes. Son similares por cuanto cada uno de ellos es una forma de una y la misma razón, como así lo exige la unidad de la razón. En ambos puntos de vista, la razón es guiada por su idea de la mayor unidad sistemática, en un caso por la idea de la mayor unidad en nuestro conocimiento de los objetos, en el otro por la idea de la mayor unidad en nuestro sistema de fines, tanto colectivos como individuales. Pero los dos puntos de vista deben ser en ciertos aspectos diferentes, por cuanto un punto de vista es el de la razón teórica, que se ocupa del conocimiento de objetos dados, mientras que el otro punto de vista es el de la razón práctica, que se ocupa de la producción de los objetos.

Pero aunque estos puntos de vista sean diferentes, el punto de vista práctico depende del teórico, puesto que da por supuesto el conocimien-

to ya establecido por la razón teórica. De este modo, la razón práctica presupone a la razón teórica: esta última proporciona el trasfondo sario para la deliberación razonable. Esto lo muestra la información en la que se apoya el procedimiento-IC en sus diversos pasos.

2. Podemos precisar más estas observaciones generales haciendo notar que podemos distinguir cinco elementos en cada punto de vista, Un elemento es el tipo de preguntas que podemos hacer desde el puntc, de vista; otro es el tipo de interés que nos mueve a hacer esas preguntas. Desde el punto de vista práctico, preguntamos qué debemos hacer en un caso particular o, más en general, preguntamos cuáles son nuestros deberes. O, más en general todavía, preguntamos qué objetos debemos producir de acuerdo con una concepción de dichos objetos, de tal modo que lleguemos a un todo de los fines con la mayor unidad sistemática posible. Nuestro interés en estas preguntas es un interés puro práctico en hacer lo que debemos y en realizar nuestros deberes de justicia y de virtud. La razón teórica también tiene sus intereses, y no solamente un interés positivo en la mayor unidad sistemática posible de nuestro conocimiento sino también un interés negativo en prevenir que la locura y el fanatismo especulativos corrompan el trabajo de la razón (*KP* 5:121).

Un tercer elemento, por obvio, no necesita más que ser mencionado, a saber, que al intentar resolver estas cuestiones usamos, en cada caso, una cierta familia de ideas, principios y preceptos *de* la razón, que son los expuestos en la primera y segunda *Críticas.*

Finalmente, un punto de vista implica un cuarto elemento y un quinto: uno lo forman ciertas actitudes específicas que debemos adoptar ante nosotros mismos y ante el mundo conforme asumimos el punto die vista; el otro, en cambio, lo forman ciertas creencias necesarias para apoyar y sostener dichas actitudes. Así, en el caso del punto de vista práctico, debemos obrar bajo la idea de la libertad (§5). Al hacerlo, no debemos intentar prever nuestro comportamiento, como si lo contempláramos desde el punto de vista teórico, sino que debemos, en cambio, concebir nuestra razón como absolutamente espontánea y como una razón que no depende de nada que esté fuera de sí misma. Y debemos creer firmemente que podemos obrar de acuerdo con la mejor de las razones tal como quedan establecidas en el curso de la deliberación. Se relaciona con estos temas (según veremos en «Kant X») el complejo de actitudes y postulados al que Kant denomina fe razonable.

3. Finalmente, hay importantes relaciones entre los dos puntos *de* vista que no trataré aquí de definir. Pero merece la pena repetir que, si bien el punto de vista práctico presupone el conocimiento establecido por el teórico, lo práctico es primario en la constitución de la razón.

has formas de la razón son movidas por sus intereses, y los intereses de la razón práctica, que son los de la humanidad, son primarios.

De nuevo, al aplicarlos a las personas y a sus intereses, ambos puntos de vista se refieren a una y la misma cosa: la misma persona y la misma acción vistas desde dos puntos de vista diferentes *(KP* 5:97). No se trata de puntos de vista sobre mundos diferentes, ni de puntos de vista procedentes de mundos diferentes: son puntos de vista para plantear diferentes cuestiones sobre uno y el mismo mundo. Uno de los tipos incluye (aproximadamente) cuestiones de hecho; el otro incluye cuestiones sobre qué debemos hacer. Estas cuestiones surgen de diferentes intereses y son respondidas mediante diferentes principios de razón que tienen su origen en las dos formas de la razón. No se sigue de ello que las diferentes respuestas sean contradictorias, pero dejo aquí de lado estas complejidades.

No quiero, pues, considerar la doctrina de Kant como una visión de dos mundos —un mundo de fenómenos y un mundo inteligible— sino, al contrario, como una doctrina con dos puntos de vista que corresponden a cuestiones diferentes motivadas por diferentes intereses y respondidas mediante ideas y principios diferentes. La mejor forma de ver cómo se relacionan esos puntos de vista es examinando su estructura y contenido y viendo cómo podemos aprovecharlos en nuestra vida cotidiana y *en* la ciencia. No hay secretos al respecto: tenemos que indagar.

LA OPOSICIÓN DE KANT A LEIBNIZ EN TORNO A LA LIBERTAD

1. Todavía no estamos preparados para discutir la última condición para la existencia de la razón pura práctica, la condición que dice que nuestra conciencia de la ley moral arraiga tan profundamente en nuestra persona que dicha ley puede ser un motivo suficiente, independientemente de nuestros deseos naturales. Antes de analizar esta condición, revisemos primero la concepción kantiana de la libertad y logremos un dominio más firme de su psicología moral tal cual es presentada en *La religión* I. Aquí es donde dio Kant la versión más acabada de su psicología moral, por lo que cualquier descripción de la misma debe contar con ella. Así que daremos un rodeo bastante largo: hoy empezamos con su concepción de la libertad; la próxima vez examinaremos su psicología moral.'

1. Aunque Kant hace por doquier importantes consideraciones sobre la libertad, sus discusiones más completas sobre la libertad son las siguientes: la primera *Crítica* (B560-586) en relación con la tercera antinomia, y más adelante en el *Canon* (B828-832); la segunda *Crítica* en la *Aclaración (KP* 5:93-103); los *Prolegómenos* I §53 también merecen ser

Éste es un asunto extremadamente difícil y gran parte de lo que diga yo será poco claro. Para empezar, preguntémonos: ¿a quién se opone Kant con su concepción de la libertad? También es a menudo de ayuda preguntarse cuál es el modelo rechazado y por qué, pues al hacerlo clarificamos el problema y podemos indicar cuáles son las condiciones de una solución válida. Siguiendo esta idea, asumiré que Kant se está oponiendo a la concepción de Leibniz y, en general, al determinismo empirista; por lo que rechazaría también la concepción que de la libertad ofrece Hume en el *Tratado* II:iii:1-2. En sus primeros años, cuando todavía estaba muy influido por Leibniz, Kant también pensaba que la libre voluntad y el determinismo eran compatibles *(Nova Dilucidatio* [1755] 1:400-410).

2. Ahora bien, ¿qué es lo que Kant tiene que objetar a la concepción de Leibniz? Yo creo que tiene cuatro objeciones a la concepción leibniziana de la libertad.

La primera objeción, y la más básica, deriva del perfeccionismo metafísico de Leibniz. Como hemos visto, para Kant, ésta es una forma de heteronomía incompatible con la idea de una razón práctica que es libre y constructiva. La idea kantiana de la ley moral como ley de la autonomía no debería entenderse como una ley verdadera de un orden de valores morales previo y antecedente. Al contrario, la supremacía de la razón significa que la ley moral misma debe ser una ley de la libertad, en un sentido que luego intentaremos explicar.

La siguiente objeción que haría Kant a la concepción de Leibniz es que implica el predeterminismo. Kant subraya este problema en la *Aclaración (KP* 5:94 y sig.). Por predeterminismo Kant entiende lo siguiente. Las leyes causales gobiernan la generación de una secuencia de estados de un sistema a lo largo del tiempo, donde cada estado en el tiempo t_n es el consecuente causal del estado en t_{n-1}. Dado el estado total de un sistema, las leyes causales únicamente determinan su próximo estado. Así, el estado t_i, en el tiempo presente, debe estar predeterminado por algún estado en el tiempo t_0 del pasado, y el próximo estado t_{i+1} debe estar similarmente predeterminado. Pero, puesto que no tenemos control sobre el pasado, no podernos ser libres ahora: nuestro futuro ya está decidido. Para Kant, pues, el predeterminismo significa que las causas verdaderamente efectivas de determinación son sólo el estado inicial (si hay alguno) y las leyes causales que gobiernan el sistema. Si no hay estado inicial, todos los estados están igualmente predeterminados, con lo que no hay libre determinación en ningún tiempo.

mencionados. Yo me centraré sobre todo en la *Fundamentación* 111:4 (447-448) (donde Kant enuncia la idea central del obrar bajo la idea de la libertad), en la *Aclaración* y en el libro I de *La religión.*

3. Según vimos, Leibniz es compatibilista, esto es, afirma que la libre voluntad y el determinismo van de consuno. Replicaría a Kant, corno replicó a Spinoza, que lo que realmente importa son los tipos de causas que provocan la determinación. La libertad no requiere la ausencia de undamentos de determinación sino que depende de que nuestras acciones sean guiadas por juicios de valor formados a la luz del mayor bien aparente, cuando dichos juicios expresan, ellos mismos, nuestra libre razón deliberativa en el sentido de Leibniz (Leibniz II:§4). Por todo ello piensa que somos realmente libres y que nuestras acciones son plenamente voluntarias y espontáneas, aunque nuestra libertad aumenta conforme crecemos en conocimiento y sabiduría, y conforme nuestra libertad refleja menos imperfectamente la libertad de Dios.

Kant piensa que esta réplica al predeterminismo no logra salvar su objeción. Ello queda claro por lo que dice sobre la libertad comparativa y psicológica en la *Aclaración (KP* 5:96 y sig.). Es un «recurso mezquino». dice, pensar que los tipos de causas suponen alguna diferencia respecto del predeterminismo. Su referencia, mencionando a Leibniz, a que la libertad de un *automaton spirituale,* puesto a la par con un *auto-' aton materiale,* «no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador», deja clara su posición: la espontaneidad de los espíritus libres (de las sustancias espirituales), según la entendía Leibniz, no es suficiente. Recordemos que los principios y leyes que determinan la secuencia de sus estados psicológicos forman parte de su concepto completo (concebidos como individuos posibles)[2] y predeterminan la secuencia. Kant admite que los espíritus libres de Leibniz tienen espontaneidad en el sentido de que sus estados psicológicos están determinados por los poderes activos que los constituyen como espíritus libres, con lo que no están determinados por influencias externas. Sin embargo, carecen de lo que Kant llama, insistiendo en ello, espontaneidad absoluta.

Para esta espontaneidad, véase la nota a pie de página de *La religión* 6:49n. (45n.).[3] Aquí dice Kant que no hay dificultad alguna en reconciliar la libertad con los fundamentos autosuficientes internos. El problema, dice Kant, es entender:

2. La cuestión aquí es que los conceptos *de* esos principios y leyes, y los poderes activos que dirigen, están ya incluidos en el concepto individual completo de un individuo posible que se encuentra en el intelecto divino. Esos principios y poderes cobran simplemente realidad con la creación. Por ello dice Leibniz: «[S]i este mundo fuera sólo posible, el concepto individual *de* cuerpo *en* este mundo, que contiene ciertos movimientos como posibilidades, contendría también nuestras leyes del movimiento [...], pero también como meras posibilidades. [...] [C]ada individuo posible de cualquier mundo particular contiene en su concepto las leyes de su mundo». *Leibniz-Arnauld Correspondence, pág.* 43.

3. Las referencias entre paréntesis remiten a la edición de Greene y Hudson.

> cómo el determinismo, según el cual acciones voluntarias tienen, co", sucesos, sus fundamentos determinantes *en el tiempo que las precede .1,* puede coexistir con la libertad, según la cual la acción, así corno su contrario, ha de estar en el poder del sujeto en el momento de acontecer. [...] [L]a libertad no consiste en la contingencia de la acción (en que esta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo [...], sino en la espontaneidad absoluta, que sólo corre peligro con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación está *en el tiempo anterior* [y por lo tanto] [...], la acción no está ya en mi poder, sino en la mano de la naturaleza [...] (Las cursivas son de Kant.)

Aquí afirma Kant que la libertad es compatible con los fundamentos determinantes; más aún, que incluso los requiere. Kant denomina a estos fundamentos «fundamentos autosuficientes internos». La libertad no consiste en la contingencia o en la falta de determinismo. El problema es cómo evitar el predeterminismo; y eso sólo puede lograrse, al Parecer, mediante la espontaneidad absoluta. Mas ¿qué es la espontaneidad absoluta? ¿Qué concepción de la misma podemos formarnos? Esto nos sitúa en el núcleo de la concepción kantiana.

§4. LA ESPONTANEIDAD ABSOLUTA

1. Sugiero que pensemos la espontaneidad absoluta como la espontaneidad de la razón pura. De este modo, en el caso de la libertad en la esfera moral, es la espontaneidad absoluta de nuestra razón pura práctica. Dado que la espontaneidad absoluta excluye el predeterminismo pero tiene sus propios fundamentos autosuficientes internos *(Rel* 6:499n. [45n.]), es la espontaneidad de la razón pura, que sopesa y evalúa las razones, siempre a la luz de sus propios principios, y en el curso de su propio ejercicio.

Kant piensa que esta espontaneidad no está ligada, como tampoco causalmente afectada, por sus propias decisiones previas —en cuanto tales— por lo que se refiere al peso o a la adecuada evaluación de las razones. La razón pura es el más alto tribunal de apelación en lo concerniente a su propia constitución y a los principios y directrices que dirigen sus propias actividades. Como tal, siempre es libre de reconsiderar sus decisiones previas: ningún caso queda nunca cerrado para siempre. Siendo libre, la razón hace sus propios juicios según procede, hallándo los siempre según los méritos del caso: según la evidencia y los fundamentos a mano, evaluados a la luz de los principios de la razón y de la visión que la razón tiene de su propia constitución y de sus principios en ese momento.

2. No cabe duda de que mi sugerencia sobre cómo concebir la espontaneidad absoluta es oscura en varios aspectos. Pero no es, pienso, irremediablemente oscura. En cualquier caso, esta idea es lo que mueve a Kant, o al menos así lo pienso yo. Si preguntamos, pues, qué concepción de la espontaneidad absoluta tenemos a nuestra disposición —*qué* concepción nos podemos formar de ella—, sugiero que miremos a la libertad de la razón pura, tal como la describe Kant. Miramos así a la razón pura tanto en la esfera teórica, donde la razón organiza en la mayor unidad sistemática posible el conocimiento empírico (de bajo nivel) proporcionado por el entendimiento, como a la esfera práctica, donde la razón pura construye para sí misma el objeto *a priori* de la ley moral, el ideal de un dominio posible de los fines.

Para Kant, no hay un problema específico de la libertad de la voluntad, como si algo llamado «la voluntad» planteara un problema especial. Para él, sólo existe el problema de la libertad de la razón, tanto teórica como práctica. Práctico es lo que es posible por la libertad, por la espontaneidad absoluta de la razón pura; incluso la razón pura es práctica. Para entenderle, debemos intentar armar una concepción de dicha espontaneidad de la razón pura, por inadecuada que pueda ser. Kant tenía una concepción semejante y nosotros debemos tratar de pensar el modo *de* acceder a ella. Tanto la ciencia elevada (que para Kant es la física y la astronomía [la mecánica newtoniana]) como el ideal moral de un posible dominio de los fines constituyen por igual el quehacer de la espontaneidad absoluta de la razón. Deberíamos ver cuál piensa Kant que es el modo real de proceder de la razón.

3. Sin duda, Leibniz respondería a esto que también él admite la espontaneidad absoluta. En apoyo de esta afirmación, podría decir que los espíritus libres por él descritos deciden mediante la plena razón deliberativa de acuerdo con el principio del mayor bien aparente (Leibniz II:§4). ¿Por qué no es esto también una concepción de la espontaneidad absoluta? Por ahora, conocemos dos argumentos de la réplica de Kant.

Primero, según vimos (en Leibniz II:§4:2-4), aunque en cuanto espíritus perseguimos el mayor bien aparente, lo que percibimos como di(I lo bien es afectado por nuestras percepciones e inclinaciones tal como quedan reflejadas en nuestros deseos y aversiones; pero nuestros deseos \ aversiones reflejan la infinita complejidad del universo expresada en nuestra naturaleza. Por lo tanto, nuestras decisiones están influidas por el modo en que el resto del universo nos afecta, a saber, no con un conocimiento claro sino con percepciones confusas y con inclinaciones cuyas causas, debido a la infinita complejidad del mundo, ni entendemos ni podremos entender nunca.

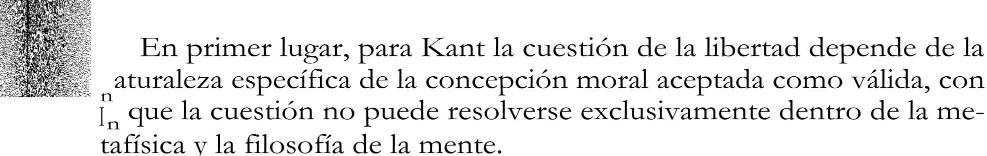
Kant podría decir que nuestro razonamiento práctico, entonces, jamás puede ser lúcido, esto es, no podemos conseguir lo que exige la libertad de la razón pura: captar el entero y preciso fundamento de nuestro razonamiento. Concede que es difícil que conozcamos nuestros motivos reales, y que, a efectos de autoexamen, deberíamos explorarlos (*Gr* II:1-3 [406-408]); pero cosa muy distinta es que sea imposible captar el entero fundamento de nuestro razonamiento, los principios y facultades que determinan realmente el curso de nuestro pensamiento, debido a la infinita complejidad del mundo. Para Kant, la libertad —la espontaneidad absoluta— de la razón pura requiere que la razón pueda ser al menos lúcida ante sí misma, por lo menos a su debido tiempo. Aunque no sea transparente para sí misma, tampoco es para sí misma opaca; mediante una reflexión cabal, sólo ella es competente para determinar las los principios de su propia constitución.

En segundo lugar, Kant le diría a Leibniz que el principio de decisión de acuerdo con el mayor bien aparente no es, según hemos visto, un principio de la razón pura práctica (de la razón libre constructiva). Tampoco tiene Leibniz una concepción de los principios de una voluntad pura (Kant I:§3), exigidos por la libertad de la razón. Excepto cuando analiza los diversos mecanismos que puede usar la mente para hacer que un deseo prevalezca sobre otro (Leibniz II:§4), una vez que comienza la deliberación —escribe —, «todo lo que entonces impacta sobre nosotros tiene un peso en el equilibrio final y contribuye a determinar una dirección resultante, casi como en la mecánica» (*Nuevos ensayos II:xxi*).

Por estas dos razones al menos, Kant piensa que Leibniz carece de una concepción de la espontaneidad absoluta de la razón pura.

§5. LA LEY MORAL COMO LEY DE LA LIBERTAD

1. Valga lo dicho para mostrar el modo en que se opone Kant a la concepción leibniziana de la libertad y por qué introduce la idea de la libertad como espontaneidad absoluta. Paso ahora a examinar de qué modo depende la comprensión de la ley moral como ley de la libertad de esa idea de espontaneidad. Pero antes de hacerlo, mencionaré de nuevo el modo característico en que Kant plantea la cuestión de la libre voluntad. A menudo se piensa que es ésta una cuestión que incumbe sólo a la metafísica o a la filosofía de la mente: plantea si la libre voluntad es compatible con el determinismo causal sin hacer referencia a ninguna concepción moral particular, y, de no serlo, qué consecuencias se derivan para la responsabilidad moral. Pero de lo que acabamos de ver se sigue que el planteamiento de Kant es muy distinto. Tres observaciones básicas:



En primer lugar, para Kant la cuestión de la libertad depende de la naturaleza específica de la concepción moral aceptada como válida, con lo que la cuestión no puede resolverse exclusivamente dentro de la metafísica y la filosofía de la mente.

En segundo lugar, la ley moral tal como se aplica a nosotros (por muy indirectamente que sea) es un principio de la razón pura práctica y, como tal, un principio de autonomía. Dada la unidad de la razón, también la razón pura práctica posee plenamente espontaneidad absoluta y es tan absolutamente libre como la razón pura teórica.

En tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, no hay una cuestión específica sobre la libertad de la voluntad, sino sólo una cuestión: la libertad de la razón. La libertad de la razón teórica y la de la práctica van juntas.

Esta última observación requiere un comentario. Dos rasgos de la teoría de la libertad de la voluntad, a diferencia de la del propio Kant, supuestamente son: primero, que niega que haya ningún problema especial sobre la libertad de la voluntad, considerando la cuestión simplemente como parte de la única cuestión principal, a saber, la de la libertad de la razón en cuanto tal. Segundo, que dice que la razón pura práctica es tan plenamente libre como la teórica; no hay necesidad de pretender que sea más libre —¿qué significaría eso?—, y que sea igual de libre es lo único que se necesita, ciertamente, para hacer que las gentes sean responsables e imputables. Por lo que hace a la libertad de la razón propiamente dicha, el lugar donde abordar esta cuestión es en la filosofía de la mente en general. Ya no es, para la perspectiva kantiana, un problema de filosofía moral, aunque sí, y mucho, un problema para ella.

2. La tercera observación hecha más arriba tiene que ver con la igualdad de la razón: ninguna de las dos razones, teórica y práctica, es superior a la otra. Kant se refiere a esa igualdad hacia el final de la importante sección VII de la Dialéctica, donde hace notar que la constitución de la razón, como se ha podido ver en las dos *Críticas,* pone a ambas en una posición de igualdad (*KP* 5:141). La razón pura especulativa queda limitada a la búsqueda de la mayor unidad sistemática en el conocimiento que el entendimiento brinda de los objetos de la experiencia; la razón pura práctica se extiende a las ideas de la libertad (Dios y la inmortalidad) gracias al hecho de la razón, aunque siempre desde un punto de vista práctico. Ambas formas de razón desempeñan un papel esencial y complementario en una única constitución de la razón.

Dejo ya de comentar los rasgos distintivos del enfoque de Kant. Tenemos asuntos más urgentes, a saber: aclarar la idea de la espontaneidad absoluta de la razón pura e intentar hallar el lugar donde se mues-

tra a sí misma en nuestros pensamientos y juicios cotidianos. Deber ri,,s también recordar los diversos rasgos de la ley moral que llevaron a Kant a pensarla como ley de la libertad y cómo se relacionan con la idea de la espontaneidad absoluta.

3. Un rasgo esencial de la absoluta espontaneidad de la razón es su capacidad para marcarse fines a sí misma. La razón pura es la facultad de la orientación (Kant VII:§4), y la razón proporciona orientación por ser normativa: señala fines y los organiza en un todo a fin de guiar el uso de una facultad, el entendimiento en la esfera teórica y el albedrío en la práctica. De la razón teórica dice Kant que su verdadero objeto «no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento» *(KR* B672).

El entendimiento, en cambio, no es libre. Aunque sus operaciones no están gobernadas por las leyes naturales y, por tanto, tampoco por las leyes de la asociación, como suponía Hume, y aunque aplica sus propios conceptos (las categorías) a la experiencia sensible, sus operaciones son guiadas no por fines que se da a sí mismo sino por fines que le vienen dados por la razón especulativa. En este sentido, el entendimiento es de hecho espontáneo pero semiautomático e irreflexivo. Al carecer de la capacidad para fijarse fines a sí mismo, es meramente espontáneo.'

4. Consideremos ahora la razón pura práctica. Kant dice de ella en la primera *Crítica (KR* B576), en un pasaje en el que discute el «deber» como aquello que expresa una acción posible cuyo fundamento debe ser un concepto de la razón práctica, que «la razón no [...] sigue el orden de las cosas tal como se manifiestan en la esfera del fenómeno, sino que construye para sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas [de razón práctica] que ella hace concordar con las condiciones empíricas, y a la luz de las cuales proclama la necesidad [práctica] de acciones...».

Sabemos ya lo que tiene en mente Kant, a saber, que la razón pura práctica construye (como su objeto *a priori)* el ideal de un posible dominio de los fines como un orden que es el suyo propio según ideas de la razón. Los elementos particulares de un dominio de los fines deben concordar con las condiciones empíricas, esto es, históricas y sociales.

A diferencia de la razón pura práctica, la razón empírica práctica no es libre. Aunque incluye principios de deliberación racional, estos principios toman a la totalidad de las inclinaciones como dada y pretenden

4. Neiman subraya este contraste entre una razón libre y un entendimiento meramente espontáneo.

planificar nuestras actividades a fin de satisfacer nuestros deseos y necesidades de una manera ordenada. Es así como queda definida una concepción de la felicidad. Se pueden reprimir o incluso erradicar ente- co mente algunas inclinaciones; pero si lo hacemos, es en aras de un mayor balance neto de bienestar a lo largo de la vida. La razón empírica práctica no tiene un punto de vista independiente desde el que juzgar las inclinaciones particulares. Administra la satisfacción de las inclinaciones dejándose guiar por los principios del imperativo hipotético y sujeta a las constricciones de la razón pura práctica.

La capacidad de cada forma de razón pura de marcarse fines a sí misma en virtud de sus propias ideas de razón es, pues, un rasgo esencial de la espontaneidad absoluta (o perfecta) de la razón pura. La falta de esa espontaneidad distingue el entendimiento de la razón teórica y la razón empírica práctica de la razón pura práctica.

LAS IDEAS DE LIBERTAD

1. Trataré ahora de ubicar dónde se conecta la idea de la espontaneidad absoluta con las ideas de libertad y de explicar cómo, a través de ellas, se muestra a sí misma en nuestro pensamiento y nuestra conducta. Revisaré para ello tres ideas de libertad que usa Kant: la idea de un obrar bajo la idea de la libertad, la idea de la libertad práctica y la idea de la libertad trascendental. A continuación intentaré conectarlas con la idea de la espontaneidad absoluta.

Pero antes debería decir que las concepciones que tiene Kant sobre la libertad son asunto enredoso y complicado, y no es mi intención examinarlas.' Dado el tiempo de que disponemos, seleccionaré tres ideas de libertad que se encuentran en su obra y a continuación intentaré ver cómo pueden encajarse y complementarse mutuamente. El resultado no es más que una posible interpretación que, a mi entender, dota de razonable sentido a su doctrina. El análisis se limitará a un mero esbozo, por lo que dejaré muchas cuestiones de lado.

2. La primera idea, y la más básica, es la de un obrar bajo la idea de la libertad. Kant dice que, cuando nos entregamos al razonamiento puro práctico, debemos hacerlo bajo la idea de la libertad (G1-111:4 [447-448]).

5. Una discusión muy provechosa y erudita es la de Henry Allison, *Kaut's Theory of Freedom,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990. El artículo de Allen Wood «Kant's Compatibilisrrni, en una colección que él mismo compiló, *Self and Notare in Kont's Philosophy,* Ithaca, Cornell University Press, 1984, págs. 73-101, ilustra algunas de las graves dificultades, cuando no problemas insolubles, que normalmente se asocian a la concepción de Kant.

> Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como liba en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica. 1...] Mas es impo si ble pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, corno razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre.

A mi entender, aquí Kant quiere decir varias cosas. Una es que no debemos conducir nuestras deliberaciones bajo la firme convicción de que llegamos (o al menos podemos llegar) a nuestros pensamientos y juicios, y a la conclusión que alcancemos, exclusivamente a la luz de la evidencia y las razones que examinamos y que ponemos ante nosotros para su evaluación.

Quiere también decir que debemos creer que podemos evaluar convenientemente esas razones bajo la guía de la ley moral o de cualquier otra norma adecuada de la razón práctica, y que podemos aceptar cualquier conclusión que decidamos que se basa en las mejores razones, y obrar a partir de ellas. Cuando deliberamos no debemos creer que nue tras facultades de razón están determinadas por nada externo a nuestra razón, ni permitir que nada nos influya excepto las razones y la evidencia relevantes para lo que estamos considerando. De lo contrario, renunciamos a la razón.

Según mi interpretación, pues, Kant dice que, cuando deliberamos desde un punto de vista práctico, debemos considerar, cosa que hacemos normalmente, que nuestra razón tiene espontaneidad absoluta en el sentido en que él la entiende. Obrar bajo la idea de la libertad, pues, define el punto de vista práctico. Este punto de vista, debo decir, es donde se manifiesta la idea de la espontaneidad absoluta, tal como la describimos anteriormente (en §4).

3. Resumiendo: obrar bajo la idea de la libertad significa deliberar de buena fe. No se trata sólo de deliberar razonable y racionalmente, como lo mandan las normas de la razón práctica, sino también de hacerlo con la firme creencia de que nuestras facultades de la razón, tanto teóricas como prácticas, están plenamente autodeterminadas y señalan el camino de lo que debemos hacer y haremos una vez sabido y confirmado por la deliberación. Creemos que ninguna otra cosa excepto el razonamiento al que nos entregamos ahora y las conclusiones a las que llegaremos, sean éstas cuales fueren, pueden determinar nuestra conducta y así lo hará.

Nótese bien que Kant dice que «todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico». Kant hace una afirmación similar en *KP* 5:47: «la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos».

A continuación, unas líneas más abajo (en *KP* 5:48), deja claro, como hace en la cita anterior de *Gr* 111:4, que lo que dice vale sólo desde un punto de vista práctico. El significado de esta cláusula lo examinaremos posteriormente en Kant X. Pero ya sabemos una cosa desde un punto de vista práctico, a saber, que las leyes de la libertad de la razón pura son válidas para nosotros, exactamente del mismo modo que si pudiéramos decir que nuestra voluntad es libre por razones válidas para la razón teórica. La razón teórica no puede proporcionar argumentos que aumenten su validez para nosotros; ni puede, por otra parte, tomar de nosotros esas leyes. Esto último sólo le compete decirlo a la filosofía corno defensa.

4. Por lo que hace a la libertad práctica, es un hecho empírico que podemos deliberar, y a menudo lo hacemos, de acuerdo con principios puros prácticos y obrar según ellos, y, por lo tanto, que podemos obrar bajo la idea de la libertad. Además, las conclusiones a las que llegamos determinan de hecho lo que hacemos. Cada experiencia muestra que la razón práctica es, según lo expresa Kant, una de las causas operativas en la naturaleza (*KR* B374, 829-831).

Por el contrario, nuestra creencia en la libertad trascendental es la firme convicción de que nuestras decisiones, en cuanto causas eficientes, no pueden ser «a la vez, naturaleza» (*KR* B831). Entiendo que esto significa que nosotros creemos que nuestras decisiones surgen de la absoluta espontaneidad de la razón pura práctica y no se encuentran determinadas por causas remotas y desconocidas externas a la razón. Otra parte de esta creencia es la firme convicción de que nuestras decisiones, en la medida en que están informadas por la razón pura práctica, inician una nueva serie de apariencias, un nuevo comienzo en el orden de la naturaleza.

Esta creencia, junto con los postulados de Dios y de la inmortalidad, es un postulado de la fe razonable, aunque distinta de ellos. Esos postulados son necesarios para garantizar la posibilidad real del objeto de la ley moral, el bien supremo; son afirmados por mor de la ley moral. El postulado de la libertad es más fundamental: es el presupuesto de la independencia *de* nuestra razón frente al orden de la naturaleza y, así, el presupuesto de la espontaneidad de la razón pura (*KP* 5:132). Como tal,

es el fundamento de que seamos tenidos por responsables de nuestros actos y de que podamos dar cuenta de ellos.[6]

Así pues, las tres ideas de libertad se relacionan de este modo. La idea básica es la del obrar bajo la idea de la libertad. Esta idea comprende de la familia de actitudes básicas que Kant piensa que debernos tener hacia nosotros mismos y hacia nuestras facultades de la razón cuando, como personas razonables y racionales, nos entregamos a la deliberación. La libertad práctica y la libertad trascendental cobran coherencia en esa idea básica, en el sentido de que ellas mismas son ideas adicionales que le sirven de apoyo. Por ejemplo, la creencia en la libertad práctica nos asegura que nuestra deliberación no es inútil sino que determina lo que haremos. Nuestra creencia en la libertad trascendental, de la que Kant dice que es un pensamiento trascendente (*KP* 5:135), sustenta la actitud que asumimos hacia nosotros mismos al considerar que nuestra razón tiene espontaneidad absoluta. Obrar bajo la idea de la libertad es el escenario para las otras dos ideas de libertad.

5. Ahora bien, podría objetarse a la concepción de Kant que podríamos profesar una creencia en la determinación externa de nuestra razón, al menos de forma abstracta: es decir, podríamos decir que todos nuestros pensamientos están de algún modo determinados por los principios de la neurobiología, o de la química cuántica, o que nuestras deliberaciones vienen dictadas por un programa experto de ordenador. Pero en la medida en que nos limitamos a decirlo y no actuamos movidas por esa creencia de tal modo que cambie nuestro razonamiento práctico, esta concepción carece de efecto práctico. Podría darle colorido a nuestra actitud ante el mundo como un todo; expresamos un cierto pesimismo cuando nos referirnos a las personas como conglomerados de productos químicos enlazados que simplemente se dejan engañar, o a veces como configuraciones de fácil manejo de partes corpóreas de ordenador. Pero, como decía Leibniz de la creencia en la presciencia de Dios, nada de eso alterará el modo en que debemos razonar o lo que hacemos en la vida cotidiana cuando se nos plantean cuestiones prácticas.[7]

Kant no discute esta objeción. Bien podría decir que incluso este tipo de visión, abstracta e inocua (a efectos prácticos), socavaría a la larga nuestra devoción por la ley moral, como tendremos ocasión de discutir más adelante (en «Kant X») con respecto a la fe razonable. Él considera

6. En «Kant X» veremos que el postulado de la libertad así entendido pertenece a ambas formas de fe razonable, es decir, tanto a la fe razonable asociada al dominio de los fines como objeto secular de la ley moral como a la fe razonable asociada al bien supremo en la religión. De ahí que la fe razonable adopte dos formas: la primera se encuentra en los escritos políticos; la segunda, en los escritos filosóficos, especialmente en las tres *Crii*

7. Recuérdese lo que escribió en el *Discurso* §30.2 (Ariew y Garber:61).

que nuestra creencia en la libertad trascendente (trascendental) es esencial como sostén de nuestra devoción por la ley moral en el transcurso de una vida completa. Esa creencia descansa en nuestra disposición moral y es necesaria para mantenerla. Uno de los papeles desempeñados por la filosofía como defensa, y por la fe razonable apoyada en ella, es el de fortalecer esa devoción y la convicción de que nosotros mismos somos su fundamento como seres libres.

. CONCLUSIÓN

Recordemos cinco rasgos de la ley moral que muestran que es una ley de la libertad.

1. Es el principio supremo que gobierna a la razón deliberativa desde un punto de vista práctico cuando obramos, como personas razonables y racionales, bajo la idea de la libertad.
2. En relación con la libertad negativa, muestra nuestra independencia del orden de la naturaleza, cosa que no puede hacer la razón empírica práctica.
3. En relación con la libertad positiva, exhibe la capacidad de la razón pura práctica de ser absolutamente espontánea y, por tanto, su capacidad de marcarse fines a sí misma y de proporcionar su propia orientación en el mundo. Para ser plenamente libre, la razón pura debe hacer algo más que limitarse a restringir los medios para los fines de los deseos naturales, tal como determinan los deberes de justicia. También puede marcarse fines a sí misma: los fines obligatorios de los deberes de virtud.
4. Es el principio de la libre razón constructiva que construye para sí misma, con perfecta espontaneidad y de acuerdo con sus propias ideas, su propio objeto *a priori:* el ideal de un posible dominio de los fines.
5. Como principio de la razón pura práctica, tiene primacía en la constitución toda de la razón (la primacía de lo práctico, aspecto éste del punto de vista práctico que discutiremos en «Kant X»), y al hacerlo, refleja la absoluta espontaneidad de la razón pura a la hora de determinar, en el transcurso de su ejercicio, su propia constitución.

Esto no es más que un escueto sumario cuya intención es recordarnos lo que ya hemos discutido. Todo lo que se dice en los cinco puntos anteriores ya fue analizado en algún momento. Lo que tenemos que hacer es ver cómo cada uno de ellos contribuye a dotar de sentido a la idea de la espontaneidad absoluta de la razón pura. El próximo día volveremos a detenernos en la cuarta condición para la existencia de la razón pura práctica, tras lo cual abordaremos nuestra última cuestión, la unidad de la razón.

KANT IX

LA PSICOLOGÍA MORAL DE *LA RELIGIÓN,* LIBRO I

§1. LAS TRES PREDISPOSICIONES

1. Ahora estamos preparados para considerar la cuarta y última condición que debe quedar satisfecha para que haya razón pura práctica. Recordemos que esta condición exigía que nuestra conciencia de la ley moral debe arraigar tan profundamente en nuestra persona que dicha ley, por sí misma, puede ser para nosotros un motivo suficiente, independientemente de nuestros deseos naturales, para determinarnos a la acción.

Procederé del modo siguiente. Empezaré por examinar la psicología moral de Kant tal como se encuentra en el Libro I de *La religión*. Se trata, a mi entender, de una psicología moral agustiniana: queda más expresamente establecida que la psicología moral de la *Fundamentación* y la segunda *Crítica,* la cual deja a veces traslucir ciertos rasgos maniqueos, como veremos en §4. Me centro en *La religión* porque su visión agustiniana satisface las exigencias de la doctrina del hecho de la razón, cosa que no hacen los rasgos maniqueos. Una vez analizadas estas cuestiones, consideraré en §5 por qué piensa Kant que la ley moral puede ser por sí misma un motivo suficiente.

2. Mi análisis de los principales elementos de la psicología moral de *La religión* no cubre más que un fragmento de esta maravillosa obra. Debemos ser breves; mis observaciones se ciñen exclusivamente a nuestros limitados objetivos y, aun así, apenas serán adecuadas. Empiezo directamente con la descripción que hace Kant de las tres predisposiciones originales al bien (§1 del Libro I), las cuales, junto con nuestra libre capacidad de elegir, constituyen la naturaleza humana. Estas predisposiciones son las siguientes *(Rel I* 6:26 y sigs. [21 y sigs.]).[1]

a) La predisposición para la animalidad del hombre, cuando el hombre es considerado como ser viviente. Esta predisposición, dice Kant,

1. Los números entre paréntesis se refieren a la edición de Greene y Hudson.

KANT IX

LA PSICOLOGÍA MORAL DE *LA RELIGIÓN,* LIBRO I

§1. LAS TRES PREDISPOSICIONES

1. Ahora estamos preparados para considerar la cuarta y última condición que debe quedar satisfecha para que haya razón pura práctica. Recordemos que esta condición exigía que nuestra conciencia de la ley moral debe arraigar tan profundamente en nuestra persona que dicha ley, por sí misma, puede ser para nosotros un motivo suficiente, independientemente de nuestros deseos naturales, para determinarnos a la acción.

Procederé del modo siguiente. Empezaré por examinar la psicología moral de Kant tal como se encuentra en el Libro I de *La religión*. Se trata, a mi entender, de una psicología moral agustiniana: queda más expresamente establecida que la psicología moral de la *Fundamentación* y la segunda *Crítica,* la cual deja a veces traslucir cíenos rasgos maniqueos, como veremos en §4. Me centro en *La religión* porque su visión agustiniana satisface las exigencias de la doctrina del hecho de la razón, cosa que no hacen los rasgos maniqueos. Una vez analizadas estas cuestiones, consideraré en §5 por qué piensa Kant que la ley moral puede ser por sí misma un motivo suficiente.

2. Mi análisis de los principales elementos de la psicología moral de *La religión* no cubre más que un fragmento de esta maravillosa obra. Debemos ser breves; mis observaciones se ciñen exclusivamente a nuestros limitados objetivos y, aun así, apenas serán adecuadas. Empiezo directamente con la descripción que hace Kant de las tres predisposiciones originales al bien (§1 del Libro I), las cuales, junto con nuestra libre capacidad de elegir, constituyen la naturaleza humana. Estas predisposiciones son las siguientes *(Rel 1* 6:26 y sigs. [21 y sigs.]).[1]

a) La predisposición para la animalidad del hombre, cuando el hombre es considerado como ser viviente. Esta predisposición, dice Kant,

1. Los números entre paréntesis se refieren a la edición de Greene y Hudson.

puede entenderse como amor a sí mismo físico y «meramente *mecánico»,* con lo que quiere decir que es un amor a sí mismo que no requiere del ejercicio de la razón y es guiado por lo general por el instinto y por tendencias y hábitos adquiridos. Caen bajo esta predisposición los instintos de autoconservación, de propagación de la especie y del cuidado de los hijos; y el instinto de comunidad con otros hombres, esto es, el impulso hacia la sociedad.

b) La predisposición para la humanidad, cuando el hombre es considerado no sólo como ser viviente sino también como ser racional. (Obsérvese que aquí Kant no usa «humanidad» como lo hace en otros sitios para referirse a las facultades de la personalidad moral que viven en nosotros [Kant III:§4].) Esta predisposición cae bajo el título general del amor a sí mismo, que es físico pero que al mismo tiempo compara y juzga nuestra propia felicidad en relación con la felicidad ajena.

De este amor a nosotros mismos nace nuestro deseo de procurarnos un valor *(Wert)* en la opinión de los otros, y de aquí nace a su vez el deseo de igualdad, que se expresa en nuestro deseo de que nadie pretenda superioridad sobre nosotros y en nuestra ansiedad ante el hecho de que alguien pudiera hacerlo. Este proceso se resuelve de tal modo que eventualmente da lugar a la competición por el estatus y la posición, a la hipocresía y la rivalidad, y a los demás vicios de la cultura, tales como los celos y la envidia, la ingratitud y el rencor. Para Kant, estos vicios se injertan en nuestra predisposición al bien debido al desarrollo histórico de la cultura. Con ello pienso que quiere decir que, dado el medio social producido por el amor a sí mismo que compara y juzga, esos vicios son el resultado inevitable. Vemos aquí la influencia del *Segundo Discurso y del Emilio* de Rousseau.

c) La predisposición para la personalidad, cuando el hombre es considerado no sólo como ser racional sino también como un ser responsable o que debe dar cuenta de su conducta. Podemos descomponer esta disposición en dos aspectos.

Primero, está la capacidad de entender y de aplicar inteligentemente la ley moral (a través del procedimiento-IC) como una idea de la razón pura práctica.

Segundo, está la capacidad de respetar esta ley como un motivo suficiente, en sí misma, para nuestro libre albedrío.

A este segundo aspecto lo llama Kant «sentimiento moral», y se cuida de insistir en que el sentimiento (la sensibilidad) moral es esencial. (Sobre esta cuestión, véase también *La metafísica de las costumbres,* Introducción §§XII-XVI *[MdS* 6:398-411].)

Esta capacidad para el sentimiento moral no determina por sí misma nuestro albedrío; antes bien, sin ella no hay posibilidad de que este albedrío conceda a la ley moral el rango de supremamente reguladora y en sí misma motivo suficiente. En su ausencia, la ley moral no sería para nosotros más que un objeto intelectual, como una ecuación matemática, que podría interesarnos sólo por medio de las otras dos predisposiciones. Del sentimiento moral dice Kant que es absolutamente imposible injertar nada malo en él, lo cual entiendo que significa que los vicios surgen de las distorsiones de las otras predisposiciones, y que el sentimiento moral mismo es incorruptible y presente en cada uno de nosotros en la medida en que no esté muerta la humanidad (en el sentido normal usado por Kant) en nosotros *(MdS* 6:400).

3. He usado «racional» en vez de «razonable» para traducir *vernünftig* en la descripción que hace Kant de la segunda predisposición, y ello viene apoyado por la importante nota a pie de página de *La religión 1* 6:26 (21).[2] Dice que la predisposición para la humanidad, tal como Kant usa el término aquí, incluye sólo lo racional y no lo razonable. Los motivos impulsores que caen bajo ella se originan en los objetos del deseo y excluyen el sentimiento moral. Kant quiere decir; en mi opinión, que la idea de la ley moral no sobreviene a dichos individuos; si les fuera presentada, la contemplarían con indiferencia o como una curiosidad. No hay un recorrido lógico, como vimos al discutir el hecho de la razón, de lo racional a lo razonable. Tenemos una susceptibilidad para ser movidos por la razón pura práctica, y esta susceptibilidad es sentimiento moral, pero como tal es *sui generis.*

Esta interpretación se apoya en lo que dice Kant de estas predisposiciones, a saber, que «la primera no tiene por raíz razón alguna, la segun-

2. La nota dice lo siguiente: «No se puede considerar esta [predisposición] como contenida ya en el concepto de la anterior, sino que ha de considerársela necesariamente como una predisposición particular. Pues del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal, y por lo tanto de ser por sí misma práctica. [...] El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío; y emplear para ello la reflexión más racional, tanto en lo que toca a la mayor suma de motivos impulsores [originados en los objetos del deseo] como también en lo que toca al medio de alcanzar el fin así determinado, sin ni siquiera barruntar la posibilidad de algo así como la ley moral que ordena absolutamente, la cual se presenta como siendo ella misma motivo impulsor y ciertamente el supremo. Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutilizando, mediante razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al albedrío; y sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad) y con ello a la vez de la imputabilidad de todas las acciones».

da tiene por raíz la razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la tercera tiene como raíz la razón por sí misma práctica» *(Rel I* 6:28 [23]). A continuación subraya, en clara afirmación de la psicología moral agustiniana, que no sólo son todas estas disposiciones buenas en el sentido de no contradecir a la ley moral. Son además originales, por cuanto suponen la posibilidad de la naturaleza humana, y no podemos librarnos de ellas ni podemos existir como seres hurna:ins sin ellas.

§2. EL LIBRE ALBEDRÍO

1. Vayamos ahora al libre albedrío *(freie Willkür)* y a su relación con las tres predisposiciones. Kant lo define como la capacidad de obrar según la ley moral; puede existir incluso cuando no logramos ejercerlo. La libertad negativa es la propiedad de nuestra voluntad de no estar forzada a obrar por ningún fundamento sensible de determinación *(MdS* 6:226), lo cual implica (como ya sabemos) que podemos elegir un fundamento de determinación por el que obrar sin ser forzados a ello. La libertad en sentido positivo, dice Kant, es «la facultad *[Vermógen]* de la razón pura de ser por sí misma práctica» *(MdS* 6:213 y sig.) Así pues, somos prácticamente libres y somos convenientemente tenidos por moralmente responsables de nuestras acciones siempre que tenemos la facultad de seguir la ley moral, lo hagamos o no. Su idea es que, excepto en la más temprana infancia, o en la demencia, o en la mayor melancolía (ella misma una especie de demencia), siempre poseemos la facultad de obrar autónomamente.[3]

Ahora bien, un rasgo esencial de la psicología moral agustiniana de *La religión* es que los fallos morales de todo tipo, desde los más leves de la fragilidad y la impureza hasta los más graves extremos de la malignidad y la perversidad de que somos capaces, deben surgir todos ellos, no de los deseos de nuestra naturaleza física y social, sino sólo del ejercicio de nuestro libre albedrío *(Rel* I 6:29-32 [23-27]). Y es de este ejercicio del que debemos dar plena cuenta. Kant hace suya la visión del origen del mal moral que ofrece San Agustín en la *Civitate Dei* (Lb. XIV, caps. 3, 11-14). Dice Kant *(Rel* I 6:23 y sig. [19 y sig.]): «La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha ad-*

3. *Lectures on Metaphysics* XXVIII:182. Citado por Allen Wood en «Kant's Compatibilism», en *Self and Nature in Kant's Philosophy,* Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984, pág. 79.

Htido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una re-la universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralinente* bueno».

Independientemente de cómo nos afecten, las tres predisposiciones to pueden determinar la voluntad a menos que se hayan incorporado a)ttestras máximas mediante nuestro libre albedrío. Éste es el principio kantiano de la voluntad electiva,' un principio básico de su psicología moral. Significa que, si bien debemos tomar cada una de las tres predis-,-osiciones como dadas (no podemos alterarlas o erradicarlas), podemos y debemos ordenarlas: esto es, debemos decidir mediante el albedrío qué prioridad y peso deben tener en nuestros principios supremamente regulativos estas predisposiciones tal corno se muestran en nuestras deliberaciones y nuestra conducta. De esa ordenación depende el que tengamos una voluntad moralmente buena o mala.

2. Ahora bien, nuestro libre albedrío no tiene más que unas cuantas alternativas a su disposición. El número de predisposiciones, y las formas en que pueden ser ordenadas, limitan el alcance de nuestro libre albedrío de cara a la adopción de un carácter fundamental. Si nuestra naturaleza humana no tuviera más que una predisposición, no habría nada que elegir; y, en ausencia de toda predisposición, nuestra naturaleza sería vacía y el albedrío no tendría nada sobre lo que operar *(Rel I* 6:35 [30]).[5] Hay, sin embargo, un límite especial a nuestro albedrío, a saber, que no podemos repudiar la predisposición para la personalidad. Esto tiene como consecuencia que no podemos eximirnos de la ley moral, como se dice que hizo Satán *(Rel I* 6:36 [31]). Dice Kant: «La ley moral se le impone irresistiblemente [al hombre] en virtud de su disposición moral; y si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío». Ésta es una observación importante. Kant dice que si todas las predisposiciones se alinearan en el mismo lado, entonces la predisposición para la personalidad sería adoptada por nosotros como suprema y con prioridad incondicional. Éste es un resultado que viene determinado por nuestra naturaleza en cuanto personas.

Podríamos pensar que, puesto que sabemos que las predisposiciones entran en conflicto, ese rasgo de nuestra naturaleza no es significativo.

4. Ya mencionamos esta idea de la voluntad electiva en conexión con la idea kantiana de una voluntad pura en Kant I:§3 y II:§3-4.

5. Así es como yo entiendo el que Kant diga que, en ausencia de todo motivo impulsor, el albedrío *(Willkür)* no puede ser determinado.

Hace aflorar, sin embargo, la singularidad de la predisposición para la personalidad, a saber, que es la *única* predisposición apta para desempeñar un papel supremamente regulador. Además, puesto que no podemos repudiar la ley moral, no podemos elegir ser seres diabólicos y que nuestro motivo impulsor sea el mismo obrar en contra de la ley *(Rel 1* 6:35 [30]). No podemos invertir, por así decir, la predisposición para la personalidad haciendo del mal nuestro bien. Lo máximo que puede hacer la perversidad humana es cambiar el orden moral entre las predisposiciones; al hacerlo, lo que hacemos es dar un peso indebido en nuestras deliberaciones a razones basadas en las predisposiciones de la humanidad y la animalidad. Despreciamos la ley moral e ignoramos la voz de la conciencia. Pero mientras estén vivas en nosotros las facultades de la personalidad moral, la conciencia no podrá silenciarse. Constituyen una base fija en nuestras personas por un principio de identificación: no podemos dejar de identificamos con la predisposición para la personalidad y con su ley moral.

3. Todavía tenemos que considerar un rasgo esencial de la psicología moral de *La religión.* Me refiero a la idea *de* Kant según la cual los rasgos básicos de las predisposiciones originales establecen un orden moral de prioridades *(sittliche Ordnung).* Este orden jerarquiza la predisposición para la personalidad como incondicionalmente previa y a las otras como incondicionalmente subordinadas. Como vimos más arriba, puede ocurrir que nuestro libre albedrío no observe ese orden moral, pero su libertad, tal como la define Kant, consiste en su capacidad de hacerlo.

Revisemos los rasgos de las predisposiciones que, según parece, piensa Kant que definen la debida ordenación para las personas con libre albedrío. Ya hemos indicado dos de los rasgos.

El primero es que la predisposición para la personalidad es incondicionalmente buena e incorruptible, con lo que Kant quiere decir, a mi entender, que ningún vicio puede injertarse en ella (como sí puede *hacerse* con las predisposiciones para la animalidad y la humanidad), y esto es algo contra lo que el libre albedrío nada puede hacer.

El segundo es que, como la predisposición para la personalidad incluye como aspecto suyo a la ley moral, es la única predisposición apta para ser jerarquizada como incondicionalmente previa. Contiene el único principio práctico que puede ser supremamente regulador.

Observemos que en cada caso la comparación se establece entre la predisposición para la personalidad y las otras dos predisposiciones. Kant no dice, por ejemplo, que sólo la ley moral, y no algún otro principio moral —por ejemplo, un principio de perfección—, sea apta para ser supremamente reguladora. Esto iría en contra de lo que dijimos ante-

ri ()miente (en Kant VII: §5.3), a saber, que es un error sostener que sólo la ley moral puede determinar un orden público unificado y compartido.

4. Hay un tercer rasgo importante de la predisposición para la personalidad. Es mencionado cuando Kant excluye ciertas explicaciones de la malignidad y la perversidad humanas. Dice Kant *(Rel* 1 6:35 [30]):

> El fundamento de este mal tampoco puede ser puesto *en una corrupción* de la razón moralmente legisladora, como si ésta pudiese extinguir en sí la autoridad de la ley misma y negar la obligación que emana de ella; pues esto es absolutamente imposible. Pensarse como un ser que obra libremente y, sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal (la ley moral) sería tanto como pensar una causa que actúa sin ley alguna [...]; lo cual se contradice a sí mismo.

La primera frase de este pasaje está relacionada con los dos rasgos que acabamos de mencionar más arriba. Para entender la segunda frase, recordemos qué piensa Kant:

a) Que cuando nos entregamos al razonamiento puro práctico, y obramos a partir de él, debemos siempre obrar bajo la idea de la libertad y pensarnos a nosotros mismos como libres, aunque, claro está, sólo desde un punto de vista práctico *(Gr* 111:4 [447-448]); *KP* 5:47). Al hacerlo, no nos pensamos a nosotros mismos exentos de los principios de la razón que son adecuados para nosotros como seres libres.

b) Que la ley moral es la única ley que nos revela nuestra independencia, no sólo del orden natural, sino también de un orden previo y dado de valores.

En virtud de nuestra capacidad para incorporar la ley moral a nuestras máximas y de obrar según 'ella, la ley moral es, en consecuencia, el único principio que nos revela plenamente nuestra libertad y nuestra autonomía. Podemos interpretar a Kant como si dijera que la ordenación de nuestras predisposiciones que jerarquiza la predisposición para la personalidad como incondicionalmente previa es la única ordenación que resulta adecuada para nosotros como personas con libre albedrío. Es el principio que expresa plenamente nuestra naturaleza como autónoma.

5. El cuarto y último rasgo de nuestra psicología moral, relevante para la ordenación de las predisposiciones, es que esta psicología facilita una base permanente de identificación con la concepción ideal de la persona fundada en ese orden. Kant considera que esta psicología nos pertenece en cuanto seres razonables y racionales; caracteriza a nuestra naturaleza y no podemos cambiarla. Nunca podemos reprimir totalmente el interés puro práctico que tomamos en ser el tipo de personas que

están a la altura de la concepción de sí mismas, concepción que es e presada mediante la debida ordenación de las predisposiciones.

Nuestra identificación con ese ideal se revela en nuestros sentimientos morales cuando somos culpables; sentimientos éstos que no son descritos por Kant ante todo como sentimientos de obligación y culpa sino corno sentimientos de vergüenza y autorreproche (morales). No es la suya una doctrina en la que una autoridad legítima promulga principios para que nosotros los obedezcamos, sino una doctrina de la mutualidad y el respeto a uno mismo en una comunidad moral de personas iguales ordenada según principios públicos de razón práctica.

Finalmente, el orden moral de nuestras predisposiciones no refleja un orden anterior de valores conocido por nosotros mediante intuición racional, un orden dado aparte de nuestra concepción de nosotros mismos como personas dotadas de facultades de razón pura práctica, de sentimiento moral y de libre albedrío. Al contrario, este orden moral arraiga en las predisposiciones de nuestras personas y sus rasgos característicos, y en las posibilidades de ser combinadas en una jerarquía adecuada. La psicología moral de Kant en el Libro I de *La religión* acompaña a su concepción moral constructivista y responde a sus exigencia, esenciales.

§3. LA REPRESENTACIÓN RACIONAL DEL ORIGEN DEL MAL

1. Hemos visto que la ordenación de las predisposiciones que adoptamos es, de hecho, la adopción de un carácter moral. Pero debemos tener cuidado sobre cómo ha de entenderse esto. A veces Kant entiende esta adopción en el sentido de cómo debemos representarnos el modo en que ha surgido nuestro carácter: hemos de verlo como algo que nosotros hemos hecho sin rebasar los límites de nuestro libre albedrío (*Rel* I 6:39-44 [34-38]). Esto significa que no debemos considerar nuestro carácter como si estuviera determinado en el tiempo: es decir, no debemos concebirlo como un artefacto social, o como si estuviera determinado por leyes psicológicas, o como el producto del acaso, u otras cosas por el estilo. Como razonables y racionales, nosotros hemos de considerar que nuestro carácter, es decir, la ordenación de nuestras predisposiciones, es algo que depende de nosotros, dado nuestro libre albedrío y la absoluta espontaneidad de la razón.

¿Cómo debemos entender la idea de que nuestro carácter no ha de concebirse como si estuviera determinado por condiciones causales en el curso del tiempo? Yo sugiero que es una idea que simplemente forma parte de las creencias y actitudes hacia nosotros mismos al obrar bajo la idea de la libertad. Porque al deliberar bajo la idea de la libertad, el orden de nuestras predisposiciones se muestra en aquello que consideramos como razones, en el peso que les damos. Nuestro carácter fundamental (lo que Kant llama nuestro carácter inteligible) queda reflejado n nuestro pensamiento moral. Ahora bien, como hemos visto, al obrar bajo la idea de la libertad, debemos concebir nuestra razón como libre y luiada por sus propios principios. Lo mismo debe ocurrir con lo que cuenta como razones para nosotros y con el peso relativo que les damos.

La idea de Kant es que, si concebimos nuestro carácter fundamental como un artefacto social, o como el resultado de leyes psicológicas y contingencias accidentales, entonces no concebimos nuestra razón como libre; y esto no lo podemos hacer. Dos personas que se concibieran a sí mismas de ese modo y cuyos sistemas de razones estuvieran enfrentados, no podrían hacerse más que la siguiente observación. «Sujetos como estábamos a diferentes circunstancias, nuestros caracteres fundamentales se formaron de maneras diferentes. No hay nada más que decir». Es esta idea la que rechaza Kant. Nuestro esquema de razones puede ser diferente al de otros, pero no son fuerzas de las que no seamos responsables; por el contrario, debemos considerar que nosotros mismos las hemos hecho así. Es eludir nuestra responsabilidad el decir que estamos constituidos de tal o cual modo por naturaleza o por la sociedad, o por cualquier otra cosa externa a nuestra razón y voluntad.[6] Dice Kant (*Rel* I 6:41 [36]):

> Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia. [...] Él debería haber dejado de realizar esa acción, en cualesquiera circunstancias temporales y vínculos en que haya estado; pues por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser libremente operante [.;.]; pero con eso se quiere decir solamente que no es preciso meterse en este rodeo y averiguar si las consecuencias [de sus acciones libres] son libres o no, pues ya en la acción reconocidamente libre que fue causa de ellas hay un fundamento suficiente para la imputación.

2. Kant distingue entre nuestro carácter inteligible (fundamental) y nuestro carácter empírico. Este último lo entiende como algo que manifiesta la causalidad de la razón en la experiencia, de tal modo que nuestra elección de un carácter inteligible se revela *en parte*[7] en el peso que damos

6. Véase también lo que dice Kant en contra de un sistema de preformación de la razón pura en la primera *Crítica (KR* B167 y sig.)

7. Digo en parte porque nuestros caracteres empíricos no son tarea exclusiva de la razón práctica. Dice Kant: «La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras im-

a los diferentes tipos de razones y en lo que hacemos. Que nuestra eleccioli de un carácter fundamental debería, pues, manifestarse a sí misma se sigue de nuestra libertad práctica (*KR* B829-831): esto es, que las decisiones libres de nuestra razón práctica son causas operativas en la naturaleza.

Ahora bien, desde el punto de vista de la razón práctica, no hay explicación física de nuestro carácter inteligible (*KP* 5:99); que esto es así se sigue de nuestra creencia en la libertad trascendental. Más aún, nosotros sabemos de nuestro carácter inteligible sólo por medio de nuestros pensamientos y conductas morales reales (*KR* B578 y sig.). A partir de ello podemos discernir, al menos a grandes rasgos, nuestro propio carácter empírico del de los demás. Armados con este conocimiento, podemos prever en general, o estimar, lo que los otros harán en circunstancias particulares. (Kant dice que si pudiéramos conocer perfectamente ese carácter, lo que no es el caso, podríamos predecir con precisión nuestras acciones en cualesquiera condiciones dadas.) Para Kant, si nuestra conducta es prevista de ese modo, no puede entendérsela como libre sino como necesaria y sujeta a las leyes de la naturaleza.

Pero lo que todo esto significa es que, dado el conocimiento de las creencias, los intereses y circunstancias de las personas, junto con el conocimiento del peso que dan a los diferentes tipos de razones (su carácter empírico), podemos decir lo que decidirán y harán. Pero desde un punto de vista práctico, cuando estamos tomando decisiones mutuas o pidiendo consejo a los demás, consideramos que esos caracteres empíricos expresan el resultado de las deliberaciones de la razón pura. Estas deliberaciones son el efecto de la espontaneidad absoluta de la razón; dado que expresan nuestro carácter inteligible, no puede considerárselas como objeto de una explicación física o cualquier otra por el estilo.

3. Cuando Kant habla en *La religión* I 6:39 y sig. (43 y sig.) de buscar el origen del mal no en el tiempo sino meramente en la representación racional, yo creo que quiere decir aproximadamente lo siguiente. En la medida en que nuestro carácter (inteligible) fundamental deriva de nuestro libre albedrío, debemos considerarlo exclusivamente como responsabilidad nuestra. Hacerlo forma parte de nuestra concepción de nosotros mismos al obrar bajo la idea de la libertad cuando dicha idea es complementada, como debe serlo, por la creencia en la libertad trascendental. De qué modo pueda ser malo nuestro carácter —pueda violar el

putaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste [...] es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia» (*KR* B580n.).

orden moral de las predisposiciones— es en verdad inescrutable (*Rel* I 6:43 y sig. [38 y sig.]): dado que nuestra naturaleza es buena, ningún mal sino sólo bien debería surgir de ella, mas una larga experiencia histórica nos convence de lo contrario. Pero que la elección de ese carácter no tiene explicación física alguna ni ninguna otra explicación causal debemos creerlo desde un punto de vista práctico y afirmar así la espontaneidad absoluta de nuestra razón. Así, pues, buscar una explicación semejante, cuando es apropiado ese punto de vista, contradice el hecho de que nos concibamos a nosotros mismos como libres y responsables; en realidad, es una invitación a eludir dicha concepción.

En la medida de lo posible, pues, quiero entender que, cuando Kant habla de la razón como una razón no sujeta a la forma del tiempo (*KR* B579 y sig.), o no sujeta a las condiciones del tiempo (*KP* 5:97-100), y que no busca en el tiempo un primer origen del carácter (*Rell* 6:43 y sig. [339 y sig.]), y cosas similares, quiero entender —digo— que está describiendo el modo en que debemos concebirnos a nosotros mismos cuando obramos bajo la idea de la libertad, afirmando al mismo tiempo nuestra libertad trascendental. Yo creo que está describiendo las creencias y actitudes que debemos adoptar y cultivar si pretendemos obrar desde un punto de vista práctico. Otra posibilidad es que esté describiendo la forma de nuestra autoconciencia como una autoconciencia que posee razón pura práctica.

Debo decir, sin embargo, que esta interpretación no es aceptada normalmente: lo más común es dar una interpretación metafísica de la idea del carácter inteligible como algo permanente e intemporal. Yo creo que dicha interpretación no viene exigida por el texto y que se opone a las conclusiones de la Dialéctica de la primera *Crítica,* así como a lo que no deja de repetir Kant, a saber, que lo que dice sobre la libertad debe entenderse desde un punto de vista práctico. (Véanse a este respecto las importantes secciones VII-VIII de la Dialéctica de la segunda *Crítica.)* Así, pues, interpretar como una doctrina metafísica la descripción que hace Kant de la razón como una razón no sujeta a la forma del tiempo, no obstante afectar el curso de los acontecimientos en el mundo, no queda autorizado por el texto. Al menos, eso es lo que yo pienso. También arroja dificultades insalvables para la concepción kantiana.[8]

8. Para interpretaciones metafísicas, véase Norman Kemp Smith, *A Commentary to ,It's Critique of Pure Reason,* Londres, Macmillan, 1930, págs. 514-518, y Wood, «Kant's Compatibilism», págs. 89-101. A modo de ilustración más detallada: supongamos que tuviéramos que reconciliar la libertad trascendental con el determinismo causal (físico) estricto desde el primer estado del mundo del siguiente modo. Imaginemos que hay *n* yoes nouménicos, donde *n* es el número de personas que existen en un tiempo cualquiera en el

4. Para continuar: en un dominio de los fines (ampliamente) realizado, todas las personas se conciben, a sí mismas y a los demás, corn libres, es decir, como personas que obran bajo la idea de la libertad? También suponen que sus caracteres empíricos, los propios y los ajenos, caracteres que se muestran en su pensamiento y conducta públicos, r flejan más o menos su carácter inteligible, por el que cada uno acepta SU responsabilidad. Si además suponemos que los miembros de semejante dominio de los fines son lúCidos ante sí mismos y hablan con veracidad, *de* modo que conocen las razones por las que actúan y se las dan los unos a los otros como razones adecuadas, entonces, desde dentro del punto de vista práctico, no tienen excusa alguna para ir más allá de las razones mutuamente expuestas a la hora de obrar bajo la idea de la libertad: esas razones son aceptadas por todos como las razones reales

---

orden de la naturaleza (pasado, presente y futuro). Imaginemos que estos *n* yoes hacen n elecciones trascendentalmente libres *de* un carácter inteligible. La elección ha de ser supuestamente atemporal, de una vez por todas, y ordena las tres predisposiciones como los principios más elevados a partir de los cuales obramos. Supongamos que estas n elecciones se han hecho de este modo; entonces la inteligencia divina computa el volumen de la masa inicial del universo, su forma y la distribución de partículas dentro de él, y los debidos primeros principios de la física y la química, y todo lo demás, así que, empezando por el primer estado del mundo, los sucesos naturales se despliegan de acuerdo con leyes causales, de tal modo que los n caracteres inteligibles (que se seleccionaron libremente) quedan reflejados en los correspondientes *n* caracteres empíricos de las personas en las diversas sociedades de la historia.

Ahora bien, podría parecer que esta fantasía concilia la libertad trascendental con el determinismo causal. Nos permite decir que todas las personas tienen igual libertad para determinar su carácter inteligible y para determinar así el curso de su vida en el mundo. Además, quedamos situados por encima del orden de la naturaleza y tenemos algo que ver en la confección del curso entero de la historia, ya que nuestra elección de un carácter inteligible impone una nueva constricción sobre las posibilidades abiertas a la inteligencia divina a la hora de crear el mundo.

Podríamos pensar que esta fantasía es de alguna utilidad, digamos para contrastar la concepción de Kant con la de Leibniz. Porque en la concepción de Leibniz, todos los conceptos individuales completos descansan desde la eternidad en la razón divina; la vida de Judas como un posible está presente y es conocida ya por Dios con todo detalle antes de que Judas fuera creado como parte del mejor de todos los mundos posibles. Judas nunca hace una elección de su carácter inteligible y de las leyes que determinan su desarrollo en el tiempo como sustancia espiritual; leyes que, aunque individualmente distintivas y no reductibles a leyes naturales de la ciencia, son leyes al fin y al cabo. Además, Judas no sabe cuál es su propia ley, pues ésta debe ser una ley coherente con la producción de la armonía preestablecida y con las reflexiones mutuas de todas las sustancias en el más perfecto universo, cada una desde su propio punto de vista.

Cualquiera que sea la iluminación que imaginemos sacar de esta comparación, Kant la consideraría intelectualmente frívola. Si afirmamos las convicciones de la fe razonable, no es para aplicarlas teóricamente de este modo.

por las que hacen lo que hacen. Esas razones no son, por ejemplo, consideradas como meras racionalizaciones. Éstas sólo aparecen cuando fallan la lucidez o la veracidad, o cuando se da algún otro fallo que nos impide obrar bajo la idea de la libertad (excluidos por hipótesis). En u o dominio de los fines (ampliamente) realizado, las libres razones públicas —las razones que las personas se dan unas a otras libremente y de buena fe— se consideran razones reales y son aceptadas como tales.

Esta concepción de un dominio de los fines en el que se reconoce públicamente que todos obramos bajo la idea de la libertad es parte de la concepción de la persona que especifica los deseos dependientes de concepciones en la doctrina de Kant. Volveré sobre esto en §5.

. LA PSICOLOGÍA MORAL MANIQUEA

1. Al discutir lo que llamaré la psicología moral maniquea,[9] no supondré que Kant defendiera alguna vez dicha concepción o que alguna ez la formulara claramente para sí mismo. Pienso en ella como una tendencia suya a decir ciertas cosas y a expresarlas de un modo y con un acento que, una vez que reparamos en ella, sugiere cierta psicología moral. La razón de que la discutamos es que pone de relieve que, una vez que se decidió Kant a considerar a fondo la cuestión de la religión, su pensamiento experimentó un desarrollo en *La religión* o, al menos, consiguió ti na articulación más precisa. Una vez que se puso a ello, pues, con su educación pietista a sus espaldas, su psicología moral tenía que ser agustiniana y no maniquea. El modo y el acento de la tendencia maniquea están presentes con frecuencia, pero la doctrina explícita es agustiniana.

La idea básica de la psicología moral maniquea es que tenemos dos roes: uno es el yo bueno que tenemos en tanto que inteligencias perteaecientes al mundo inteligible; y el otro es el yo malo que tenemos en tanto que seres naturales pertenecientes al mundo sensible. Al hablar del peor de los bribones, dice Kant *(Gr I11:19* [454-455]):

> Esta persona mejor, cree él serlo cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible, a que involuntariamente le empuja la idea de la libertad, esto es, de la independencia de las causas *determinantes* en el mundo sensible. En ese mundo inteligible tiene conciencia de po-

9. Tomo de las *Confesiones* de San Agustín los nombres de las dos psicologías. Durante un tiempo antes de su conversión al cristianismo fue maniqueo, y no dejó de incluir entre sus numerosos escritos una exposición de las tesis de la secta. Su propia concepción es representativa de la ortodoxia cristiana; la psicología moral agustiniana de Kant es su doctrina más ortodoxa. No digo que la concepción kantiana sea ortodoxa.

> seer una buena voluntad, la cual constituye, según su propia confesión h ley para su mala voluntad, como miembro del mundo sensible, y recos ce su autoridad al transgredirla. El deber moral es, pues, propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible [...].

El yo bueno no tiene más que una predisposición, para usar el lenguaje de *La religión,* a saber, la predisposición para obrar según la lc moral. Es por ello por lo que para el yo bueno el deber moral es querer necesario. La única razón por la que dejamos de obrar según dicha le ■ considerada como el principio de autonomía es que tenemos que sopo, -tar el peso de los deseos e inclinaciones naturales y, por lo tanto, como dice Kant, debe ser el deseo de toda persona razonable el librarse enteramente de ellos *(Gr II:* 48 [428]). Son despreciados por nuestra razón, la cual, consciente de su propia dignidad, es capaz de transformarse en su dueña *(Gr* 11:9 [410-411]). En realidad, como miembros del mundo inteligible, no imputamos en absoluto nuestros deseos naturales a nuestro yo auténtico, pues son, como si dijéramos, meras incitaciones y apetencias que surgen en nosotros debido a nuestras necesidades como seres finitos situados en el orden de la naturaleza *(Gr* 111:26 [457-458]).

El yo malo o natural, de igual modo, no tiene más que una predisposición, al menos en la medida en que es plenamente racional: la predisposición para la felicidad o el amor racional a sí mismo. Esta predisposición es de alguna forma análoga a las predisposiciones para la animalidad y para la humanidad de *La religión,* aunque no sea la misma la descripción de estas predisposiciones. En la medida en que somos movidos por nuestros deseos naturales y por el principio de felicidad, siempre debemos experimentar los mandatos de la ley moral como una frustración, como un elemento extraño que bloquea el acceso a lo que queremos. De ahí que el yo malo o natural carezca de sentimiento moral; todo lo que siente no es más que temor y hostilidad, o una ira suprimida en aras de la seguridad del propio yo *(KP* 5:72-76). Finalmente, el yo malo es un yo que se mueve por impulsos, pues las satisfacciones de los deseos naturales son transitorias y dejan tras de sí un vacío mayor del que se pretendía colmar: las inclinaciones, incluso cuando son de buena índole, como la simpatía, son ciegas y serviles *(KP* 5:117 y sig.).

2. La psicología moral maniquea presenta graves dificultades para la doctrina moral de Kant: no sólo le compromete con una importante doctrina herética que nada tiene que ver con el tenor de su pensamiento religioso, sino que también parece hacer imposible toda descripción satisfactoria de la responsabilidad que sea aceptable para nosotros cuando obramos bajo la idea de la libertad al asumir el punto de vista práctico. Al carecer de la idea del libre albedrío, la psicología maniquea no

puede proporcionar dicha descripción. Porque, como miembros del mundo inteligible, debemos vernos a nosotros mismos como no teniendo, todos por igual, otra elección que la de obrar según la ley moral (no tenemos otra predisposición), aunque, como miembros del mundo natural, debemos vernos a nosotros mismos como no teniendo, todos po igual, otra elección que la de perseguir nuestra propia felicidad. Si nos concibiéramos de este modo desde un punto de vista práctico, parecería imposible que nos pensáramos a nosotros mismos como responsables, todos por igual, aunque algunos se comportaran mucho mejor que otros. Nos faltarían las razones adecuadas para hacer responsables a los que no lograran un buen comportamiento.

Por supuesto, podríamos decir que, aunque nuestra predisposición para obrar según la ley moral como miembros del mundo inteligible es constante y pura, nuestros deseos e inclinaciones naturales pueden tener muchas fuerzas y direcciones diferentes en vista de nuestra situación en el mundo natural. Nuestra conducta real, podríamos decir, se resuelve en el equilibrio de fuerzas generado por esos deseos, cuyas fuerza y dirección dependen de las circunstancias. Las personas que hacen lo que es justo son personas cuya predisposición para obrar según la ley moral no es cancelada por la dirección y la fuerza de sus deseos naturales; las personas que obran mal sufren el destino opuesto. Llegamos así al fatalismo moral característico de la doctrina maniquea, algo que con seguridad Kant debe evitar.

3. La psicología moral agustiniana supera estos defectos atribuyendo al yo un libre albedrío y la suficiente complejidad como para dar cuenta satisfactoriamente de la responsabilidad. Ya no hay un dualismo entre un yo bueno y un yo malo —dos yoes con una única predisposición cada uno, con la predisposición de un ser propenso a entrar en pugna con el otro—, sino un yo con tres predisposiciones, todas las cuales son disposiciones para el bien. Además, estas predisposiciones tienen un orden moral adecuado apto para personas libres capaces de obrar según la azón pura práctica. El origen del mal moral, pues, no reposa en un yo malo con sus deseos naturales sino solamente en el libre albedrío, el cual puede cambiar el orden moral de las disposiciones y determinar las razones que consideramos apropiadas a la hora de decidir qué hacer.

Por lo que hace a cómo hemos de entender estas psicologías morales, yo creo que deberíamos verlas como formas de concebir nuestra naturaleza moral desde el punto de vista práctico, y, por implicación, como formas de pensarnos a nosotros mismos cuando obramos bajo la idea de la libertad. En cuanto tales, no son descripciones empíricas de la psico-l humana, ni están sujetas a los criterios habituales de verdad empírica. Antes bien, representan formas diferentes de caracterizar la auto-

conciencia reflexiva de la razón pura práctica; como tales, encarnan diferentes concepciones ideales de la persona.

Como hemos dicho, pues, al obrar bajo la idea de la libertad en la versión agustiniana, no podemos considerar nuestro carácter fundamental (la ordenación que determina el peso de las razones) como un artefacto social o como el resultado meramente de leyes psicológicas o del azar. Nuestro esquema de razones puede ser diferente al de los demás, pero debemos concebirnos a nosotros mismos, no como sometidos a fuerzas de las que no podemos dar cuenta, sino como seres que las han hecho así. De lo contrario, renunciaríamos a la libre razón. Lo que esto con toda claridad comporta es cierto ideal de la persona, no una teoría psicológica.

Esto no significa que la razonabilidad de ese ideal no esté sujeta a criterios y no pueda ser revisada. Porque puede ocurrir que sea incompatible con nuestros juicios ponderados tras cabal reflexión y, por lo tanto, rechazada. Puede resultar absurda y totalmente impracticable, dado cómo somos realmente. Sin embargo, eso no puede decidirse con argumentos previos; se decidirá cuando sepamos si podemos realmente aceptar el ideal de la persona después de la debida consideración y si podemos estar seguros de vivir de acuerdo con él. Kant piensa que sí podemos, puesto que para él el ideal de la razón pura se muestra a sí mismo en nuestras obras.

§5. LAS RAÍCES DE LA MOTIVACIÓN MORAL EN NUESTRA PERSONA

1. Podemos considerar ahora la cuarta condición para que haya razón pura práctica. De modo que, por fin, ya estamos casi en casa. Yo creo que la idea de Kant es la siguiente: sólo si organizamos nuestras predisposiciones de acuerdo con el orden moral obramos según el único principio adecuado para nosotros en vista de nuestro estatus especial en el mundo. La concepción moral básica de Kant es la de una aristocracia que incluye a todos como personas libres e iguales. No es una aristocracia de la naturaleza o de la clase social, ni una aristocracia de la inteligencia o la belleza o de la proeza insólita. Tampoco es, tal como por descuido pudiera pensarse, una aristocracia del carácter moral y el valor moral.

Antes bien, es una aristocracia de todos. Comprende a todas las personas razonables y racionales, cuyas facultades de razón definen nuestra condición y son atribuidas a personas de toda clase y posición SOCI:i!. siendo el privilegio de ninguna. De hecho, estas facultades nos caracterizan como clase natural —la de la humanidad—, como inteligencias con

sensibilidad moral, una sensibilidad que anima cuerpos humanos que pertenecen al orden natural, péro que no son sólo de él.

Al final del *Canon (KR* B859),* Kant replica a la objeción de que los dos artículos de la fe práctica (la creencia en Dios y en la inmortalidad) no son gran cosa que ofrecer tras el enorme trabajo que ha supuesto ofrecer una crítica de la razón.

¡Ciertamente, el entendimiento común podría haber logrado lo mismo sin la ayuda de la filosofía! En respuesta, dice Kant:

> Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebase el entendimiento común y os sea revelado únicamente por filósofos? Eso que censuráis es precisamente la mejor confirmación de que lo hasta aquí afirmado es correcto, ya que revela lo que antes no podía preverse, a saber, que, en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común.

2. Ahora bien, nuestro estatus especial en el mundo no significa que habitemos asimismo un dominio diferente, un dominio concebido como ontológicamente separado del orden de la naturaleza. Significa, antes bien, que somos capaces de pensamiento, sentimiento y conducta, cosas éstas que se asientan en las facultades de la razón teórica y práctica y son gobernadas por ellas. Significa también que podemos vivir en un mundo moral, para hacer lo cual lo único que necesitamos es vivir según los principios de la razón pura práctica y, por lo tanto, de acuerdo con el orden moral arraigado en nuestras predisposiciones y adecuado a nuestra naturaleza. Las personas en un dominio de los fines exhiben ante sí mismas y ante las demás su estatus glorioso como personas libres situadas, como si dijéramos, por encima del orden de la naturaleza, en el sentido de que pueden obrar independientemente de ese orden en la persecución de ideales personales y sociales que son autorizados y exigidos por la ley moral de su razón.

Por otro lado, la ley según la cual obramos no implica el rechazo del mundo natural. Bien al contrario, es una ley que, cuando es seguida por todos, confiere al mundo de la naturaleza la forma de un mundo inteligible *(KP* 5:43 y sig.), un mundo que concede un amplio margen a nuestros deseos y afectos (fines permisibles), de tal modo que un dominio realizado de los fines no es sólo un mundo moral sino también,

* En el original se da por error la referencia B879. (N. *del t.)*

en unas condiciones razonablemente favorables, un mundo feliz *KR* B373).

La convicción subyacente de Kant es que, una vez que entendemos cabalmente esta concepción moral y aposentamos en ella nuestro pensamiento, una vez que entendemos cabalmente que somos miembros de un posible dominio de los fines y tenemos esta concepción de nosotros mismos, no podemos evitar sentirnos profundamente movidos a identificarnos con dicho ideal y a obrar de acuerdo con dicha concepción. Éste es un hecho acerca de nosotros que hunde sus raíces en nuestra naturaleza, tal cual es retratada en *La religión,* un hecho que la filosofía nos permite entender. Los pasajes más líricos y elevados de Kant son aquellos en los que describe los profundos efectos que produce en nosotros la clara comprensión de la ley moral y cómo muestra nuestra independencia de la naturaleza.

Toda vez que la filosofía muestra que el entendimiento de la ley moral conduce a que nos identifiquemos con ella y a que obremos de acuerdo con ella, vemos que queda satisfecha la última condición d) para la existencia de razón pura práctica: la ley moral puede ser un motivo suficiente para nosotros, independientemente *de* nuestros deseos naturales. Éste es el sentido de los dos ejemplos que ofrece Kant en la segunda *Crítica (KP* 5:30): el primero pone de manifiesto que los deseos naturales no pueden vencer el amor a la vida; el segundo, que los deseos dependientes de concepciones de obrar según la ley moral pueden hacerlo. Kant cree haber mostrado que las cuatro condiciones quedan satisfechas y que, por tanto, hay realmente razón pura práctica. La visión de la segunda *Crítica* se ve fortalecida con la elaboración de una psicología moral más adecuada en *La religión.* De este modo, queda ahora completada nuestra interpretación de la doctrina del hecho de la razón.

KANT X

LA UNIDAD DE LA RAZÓN

§1. EL PUNTO DE VISTA PRÁCTICO

1. En esta última lección sobre Kant consideraré la unidad de la razón y la idea de la fe razonable de dos formas (que explicaré dentro de un momento), y su relación con la idea de la filosofía como defensa. Indicaré primero que hay tres unidades de la razón: la primera, en la esfera teórica, es la mayor unidad sistemática posible del conocimiento de los objetos necesaria para tener un criterio suficiente de verdad empírica *(KR* B679); la segunda, en la esfera práctica, es la mayor unidad sistemática posible de los fines en un dominio de los fines *(Gr* 11:62 y sigs. [433 y sigs.]). La tercera integra tanto la razón teórica como la práctica en una constitución unificada de la razón, en la cual tiene primacía la razón práctica, dado que todo interés de la razón es en última instancia práctico *(KP* 5:119 y sigs.).

Una forma de abordar la unidad de la razón es examinando la idea de Kant de la fe razonable y los postulados (como él los llama) que la expresan. Lo que dice Kant sobre estos postulados plantea algunas de las cuestiones más arduas acerca de la unidad de la razón: primera, ¿cómo se relaciona exactamente la razón práctica (y el punto de vista práctico) con la razón teórica (y el punto de vista teórico) en la constitución de la razón? Y segunda, ¿de qué modo tiene primacía la razón práctica en esa constitución? Éstos son asuntos oscuros, y lo más que puedo hacer yo es indicar las líneas maestras de una posible aproximación.

2. Antes de proceder a ello, recalcaré una cuestión que mencioné la última vez. Recordemos que Kant dice a menudo que nuestro conocimiento se amplía gracias a los postulados de la fe razonable (libertad, Dios e inmortalidad), pero, añade también, se amplía sólo desde un punto de vista práctico. Valga como ejemplo el siguiente pasaje de *KP* 5:133 y sig.:

> ¿Es nuestro conocimiento [...] realmente ampliado [...] y lo que para la especulativa era *trascendente,* es en la práctica *inmanente?* Sin duda, pero *sólo desde un punto de vista práctico.* Pues nosotros, en verdad, no cono-

cemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos sean en sí mismos, sino que sólo sus cote los hemos reunido en el concepto *práctico* del *supremo bien,* coro objeto de nuestra voluntad, completamente *a priori* por la razón pura pero sólo por medio de la ley moral. [...] Pero cómo la libertad sea posible y cómo teórica y positivamente ha de representarse este modo de causalidad, es cosa que no se puede comprender por esto sino sólo que hay postulada por la ley moral, y para su conveniencia, una libertad semejante. Lo mismo ocurre con las demás ideas.

Lo que quiere decir es que cuando, digamos, creemos en nuestra libertad trascendental (que nuestra razón es absolutamente espontánea y que las decisiones libres dan comienzo a una nueva serie de sucesos), y cuando creemos en Dios y en la inmortalidad, no debemos considerar que estas convicciones expresan un conocimiento. En absoluto debemos pensar que amplían nuestro entendimiento teórico del mundo, tal corno ocurre en la ciencia *(KP* 5:133; 134 y sigs.; 137). Así, por ejemplo, la creencia razonable en Dios no desempeña papel alguno en la física, y el Dios de la física, el Dios de la prueba físico-teleológica *(KP* 5:138-141; *KU:* §85), no desempeña papel alguno en la fe práctica. Con todo, ningún argumento podrá arrebatarnos la convicción de que las ideas de la libertad, Dios y la inmortalidad son conceptos verdaderos *(wahre Begriffe).*

Lo que se precisa para esa ampliación del conocimiento desde un punto de vista práctico es un propósito *a priori,* es decir, un objeto dado por la ley moral como objeto suyo *a priori (KP* 5:134). Distinguiré dos de dichos objetos: uno es el dominio de los fines, tal como lo encontramos en la *Fundamentación* y en los ensayos políticos; el otro es el bien supremo, tal como lo encontramos en las tres *Críticas.* Yo creo que la naturaleza y la plausibilidad de la concepción kantiana varían considerablemente en estos dos casos, así que les daré nombres diferentes: fe razonable para las creencias en las que se basa nuestra elaboración de un dominio de los fines y *Vernunftglaube* para las creencias en las que se basa nuestra pugna por el bien supremo. Empiezo por la primera.

§2. EL DOMINIO DE LOS FINES COMO OBJETO DE LA LEY MORAL

1. En Kant V dije que la idea del dominio de los fines (tal como se encuentra en la *Fundamentación)* y la idea del bien supremo (tal como se encuentra en la segunda *Crítica)* son concepciones distintas con diferentes implicaciones para la doctrina de Kant. En ese momento no examiné de qué modo son distintas, pero debemos hacerlo ahora para discutir el punto de vista práctico y los postulados de la fe razonable.

Cuando explicamos el constructivismo moral de Kant, el ideal de un posible dominio de los fines se presentó como el objeto construido *a priori de* la ley moral. Un rasgo esencial de ese ideal es que resulta razo-w.ble intentar realizar dicho dominio en el mundo natural, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Al obrar así, no nos comportamos como visionarios ilusos a los que trae sin cuidado lo realmente posible. En ese sentido, un dominio de los fines es un bien natural, un bien que es posible (aunque nunca plenamente alcanzable) en el orden de la naturaleza.

2. Los siguientes pasajes apoyan esta interpretación. El primero es de la primera *Crítica (KR* B836): «Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes morales* [,..] el nombre de mundo moral. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde [...] de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es [,..] más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea».

Y de nuevo *(KR* B837 y sig.): «Ahora bien, en un mundo inteligible, esto es, en el moral, en cuyo concepto prescindimos de todas las dificultades de la moralidad (inclinaciones) [...] semejante sistema [...] sería la causa de la felicidad general y, consiguientemente, los mismos seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros. Pero este sistema de moralidad autorrecompensadora es sólo una idea cuya realización descansa en la condición de que *cada tino* haga lo que debe».

En la *Fundamentación* 11:78 (438-439) escribe: «Y de esta suerte es posible un mundo de seres racionales *—mundus intelligibilis—* como reino [dominio] de los fines, por la propia legislación de todas las personas, como miembros de él. [...] Tal reino (dominio] de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si éstos universalmente siguieran esas máximas».*

Obsérvese que un mundo moral es un mundo realizable (en buena medida) en *el* mundo social natural, en este mundo. Es una sociedad en la que las personas consiguen su propia felicidad mutua obrando según sus deberes de justicia y de virtud. Tal es el resultado de la firme adhesión de todos a la ley moral en unas condiciones razonablemente favo-

* El texto alemán dice *«Gesetzen der Sittlichkeit ",* cuya traducción correcta es, como la de Pedro Ribas, «leyes éticas». Sin embargo, he mantenido «leyes morales», ya que Rawls utiliza *«moral laws». (N. del t.)*

rabies en nuestro mundo. Ésta es la idea de una moralidad autorrecurn-pensadora.

3. Finalmente, recordemos los dos pasajes de la segunda *Crítica* tados al final de Kant IV y VI. En *KP* 5:43 Kant dice que la ley moral debe proporcionar al orden de la naturaleza (el mundo sensible) la forma de un mundo inteligible sin interferir en el mecanismo de la naturaleza. La naturaleza sensible de los seres racionales es su existencia bajo leyes naturales; la naturaleza suprasensible de las mismas personas es su existencia bajo leyes morales que son independientes de la naturaleza y que pertenecen a la autonomía de la razón pura. Yen *KP* 5:44 Kant distingue entre las leyes de una naturaleza a la cual está sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad. La última es un sistema de la naturaleza en el que las personas han realizado, en buena medida, un dominio de los fines: en dicho dominio, los objetos de la naturaleza no son la causa de la ley moral, a la luz de la cual construven las personas el ideal de un dominio de los fines como el objeto común y primero de su voluntad pública. Porque sus acciones están dirigidas por la razón, son acciones libres, y proporcionan a la naturaleza la forma de un mundo inteligible.

Vuelvo sobre estos pasajes en busca de apoyo para la interpretación del ideal de un dominio de los fines como el objeto construido de la ley moral. Lo esencial es que un dominio de los fines puede ser realizado en buena medida en el orden de la naturaleza cuando todos obramos, tal como podemos y debemos obrar, siguiendo la totalidad de preceptos que satisfacen las condiciones del procedimiento-IC. Un mundo moral, un mundo inteligible, un *mundos intelligibilis,* es un mundo que consiste en personas razonables y racionales que obran como deben bajo la idea de la libertad en el mundo que conocemos. Lo que hace un mundo inteligible no es el que estemos en otro mundo ontológicamente distinto de este mundo, un mundo que no está en el espacio y el tiempo, sino el que todos nosotros, aquí y ahora, obremos según la ley moral bajo la idea *de* la libertad. El dominio de los fines es un ideal secular.

En los ensayos políticos, la idea kantiana de un dominio de los fines cobra un sentido más concreto. Ello queda al menos claro si asumimos, como yo asumo, que su esperanza en un mundo de Estados democráticos, constitucionales y representativos, unidos en una confederación de pueblos para mantener la paz perpetua entre ellos puede considerarse como una descripción de la estructura institucional general de dicho dominio. Volveré sobre esto más adelante, pero antes de hacerlo, consideremos el otro objeto *a priori,* el bien supremo.

§ EL BIEN SUPREMO COMO OBJETO DE LA LEY MORAL

1. Ahora bien, que en un dominio de los fines estén de algún modo ,nectados el valor moral y la felicidad, dependerá de lo que la ley mo- ı ai ordene. Tal como andan los mundos sociales, un dominio de los fines sería un mundo feliz; como dice Kant, es un mundo de moralidad autorrecompensadora. Esto se deriva de que nuestros deberes pueden dividirse en dos: primero, el deber de fortalecer nuestro carácter moral y de desarrollar nuestras dotes naturales y hacer un buen uso de ellas (deberes de perfección moral y natural); y segundo, el deber *de* promover la licidad ajena.

Yo no creo, sin embargo, que el contenido de la ley moral (tal como *que da* especificado por el procedimiento-IC) ordene que, en un dominio *Je* los fines, las personas deban actuar de tal modo que hagan a la felicidad estrictamente proporcional a la virtud. Es sorprendente que Kant nunca intente mostrar semejante cosa: en la Dialéctica de la segunda *Crítica,* simplemente lo da por supuesto. Dejo por un momento de lado por qué hace eso y abandona aparentemente lo que he llamado su constructivismo moral. Antes deberíamos examinar la idea kantiana del bien supremo en la Dialéctica.

2. Yo creo que podremos acceder a esta idea si antes nos detenemos en los dos valores básicos de la doctrina de Kant: una voluntad enteramente buena y la felicidad como la realización de los deseos permisibles organizados en un sistema racional. El bien supremo es, pues, ese mundo en el que cada persona tiene una voluntad enteramente buena y a la vez es plenamente feliz. Cada cual posee los dos valores básicos en el mayor grado posible. La proporcionalidad entre el valor moral y la felicidad es una consecuencia inmediata: para que se produzca no hay más que especificar la capacidad de la persona para los dos valores básicos. Ahora bien, Kant seguramente pensó que la capacidad para el valor moral es igual. Esta igualdad es un tema central de su concepción moral, y debe ser un elemento del bien supremo, al margen de lo que pase con la capacidad para la felicidad. Llamemos a esta concepción del bien supremo el pleno bien supremo. El que lo designemos así se debe a que Kant usa además una variante de esa concepción del bien supremo, y las dos concepciones son distintas.

La variación puede entenderse como el bien supremo de un mundo social particular. Consideremos en una serie a los miembros de un mundo social y asignemos a cada uno una medida adecuada del valor moral alcanzado. Entonces, el bien supremo para este mundo particular viene dado por una serie de grados de felicidad, estando cada grado emparejado con la medida asignada de valor moral del miembro correspon-

diente. En esta concepción, todavía no se ha definido el principio de proporcionalidad, pues aún no hemos dicho cómo se determina la medida de la felicidad. Además, cualquier principio semejante debe estar justificado dentro del marco kantiano.

Dejando a un lado cómo pueda hacerse eso, vemos que con esta variación hay tantos bienes supremos diferentes como posibles series de grados de valor moral en los mundos sociales particulares. Puesto que, como personas razonables, tenemos libre albedrío, el bien supremo particular de nuestro mundo aún está por determinar, a menos que creamos, con Orígenes, que de algún modo Dios, de formas desconocidas por nosotros pero compatibles con nuestra libertad, proveerá a que, a su debido tiempo, cada cual consiga una voluntad enteramente buena. De lo contrario, el bien supremo de un mundo dependerá de lo que realmente hagan las personas libres, así como del grado de valor moral que realmente alcancen.

3. Estas observaciones tienen relevancia porque, a mi entender, las dos concepciones del bien supremo que acabamos de señalar —el pleno bien supremo y el bien supremo de un mundo social particular— son inconsistentes con la concepción kantiana de la ley moral. Kant ni siquiera intenta mostrar cómo resultan estas concepciones del bien supremr de la ley moral ni, por tanto, cómo pueda ser cualquiera de ellas el objeto *a priori* de una voluntad pura. Esta omisión es particularmente evidente en el caso del bien supremo de un mundo particular, puesto que aquí el principio de proporcionalidad parece análogo a la idea de las recompensas y los castigos divinos, lo cual nos sitúa en el dominio de su teología pietista.

Esto sugiere que Kant tiene en mente una concepción completamente diferente de la base del bien supremo. Yo creo que la sección V de la Dialéctica nos dice cuál es, pues es aquí donde explica los fundamentos de la proporcionalidad entre virtud y felicidad. Dice Kant *(KP* 5:130 y sig.):

> Cuando se pregunta por el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no ha de decirse la felicidad de los seres racionales en él, sino el *supremo bien,* el cual añade a aquel deseo de los seres racionales aún una condición, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que contiene la única medida, según la cual eit: pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad por la mano de un creador *sabio.* Pues ya que la *sabiduría* [...] significa *el conocimiento del supremo bien, y* prácticamente *la adecuación de la voluntad con el supremo bien,* no se puede atribuir a una sabiduría suprema independiente un fin que sólo estaría fundado en la *bondad.* Pues el efecto de ésta [suprema bondad] (con respecto a la felicidad de los seres racionales) sólo se pueda pensar bajo las condiciones limitativas del acuerdo con la *santidad de* su voluntad como adecuada al bien supremo originario.

Este pasaje nos dice dos cosas: primera, que el bien supremo es el propósito último de Dios en la creación del mundo; y segunda, que el requisito de que la felicidad sea proporcional a la virtud es un requisito necesario para conseguir que el bien supremo sea plenamente armonioso con la santidad de la voluntad divina como suprema fuente del bien.

4. En esta misma sección, un poco antes, dice Kant lo siguiente *(KP* 5:128): «El *valor* de una disposición de ánimo *enteramente* adecuada a la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible no tiene en el juicio de un distribuidor *[Austeiler]* de la misma, sabio y omnipotente, otro límite que la falta de adecuación de los seres racionales a su deber». Este pasaje introduce una tercera idea: que Dios distribuye la mayor felicidad a las criaturas, sólo limitada por su virtud. Y esta idea conecta con una cuarta idea que ya encontramos antes, a saber, que una razón imparcial recomienda que la virtud vaya acompañada de la felicidad. Kant dice *(KP* 5:110) que para el bien supremo «se requiere también felicidad, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión parcial de la persona que hace de sí misma el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí. Pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo poder».

Ahora entendemos por qué la felicidad ha de ser proporcionada a la virtud en el bien supremo. Puesto que ese bien es el fin último de Dios en la creación del mundo, debe contener tanta felicidad como permita la virtud de las personas, pues Dios es bueno; sin embargo, no debe contener más, pues Dios es santo y una mayor felicidad no estaría en armonía con la santidad de la voluntad divina. Podríamos decir que, sujeto a la virtud como constricción, el Dios que distribuye maximiza la felicidad.[1] Así entendido, el bien supremo es para mayor gloria de Dios, pues *(KP* 5:131) «nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observancia del santo deber que nos impone su ley, cuando viene a añadirse su magnífica disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad».

1. Yo no digo que Kant derivara conscientemente la idea del bien supremo de este modo, aun cuando ello parece explícito en los pasajes citados. Si así lo hubiera hecho, habría visto que es incompatible con el hecho de que la ley moral está dada con anterioridad y de que el postulado de Dios es más bien necesario para garantizar la posibilidad de su objeto *a priori,* que está ya dado previamente a, e independientemente de, la idea de Dios y no puede ser derivado de dicha idea.

5. El problema con esta idea del bien supremo es que la idea de la razón imparcial es ajena al constructivismo de Kant. Además, el bien supremo es incompatible con la idea del dominio de los fines en cuanto que objeto construido de la ley moral: no puede ser ese objeto construido, puesto que no hay nada en el procedimiento-IC que pueda generar preceptos que nos exijan proporcionar la felicidad a la virtud. Esto es algo que aquí simplemente afirmo sin argumentarlo. Ciertamente, ese procedimiento, de ser adecuado, autorizará penas y castigos de diversa índole, según sean necesarios, supongamos, para un mundo social estable. Pero cuestión enteramente distinta para nosotros es intentar distribuir la felicidad de forma proporcionada a la virtud.

Porque ante todo, como reconoce Kant, simplemente no es a' unto nuestro juzgar el carácter moral global de los demás o intentar estimar su mérito. Además, dada la enorme oscuridad de nuestros motivos, lo cual también reconoce (*Gr* 11:1-3 [406-408]), una máxima en el paso 1) que presupusiera dicho conocimiento y que condujera al precepto generalizado de ajustar la felicidad a la virtud, no sería racional (con lo que ni siquiera podría entrar en el procedimiento-IC, no digamos ya ser aceptado por el mismo): su racionalidad requiere de más conocimiento del que jamás podríamos esperar tener. Sólo Dios puede conocer esas cosas, tal como se deduce del argumento de Kant a favor de la existencia de Dios como condición necesaria de la posibilidad del bien supremo (*KP* 5:124 y sig.). Recordemos también que allí dice que no podemos hacer juicios perfectamente justos sobre méritos y culpas, puesto que no podemos saber hasta qué punto el carácter empírico de una persona es efecto de la libertad (*KR* B579n.). Ajustar la felicidad a la virtud no puede ser, pues, parte de la ley moral, tal como se nos aplica por mediación del imperativo categórico y el procedimiento-1C que lo interpreta para nosotros.

Éstas son las razones por las que, en la presentación que he hecho de la doctrina de Kant, he usado el ideal secular de un posible dominio de los fines, ideal que puede ser (en buena medida) realizado en el mundo natural. Yo considero la idea del bien supremo como un elemento leibniziano en la teología filosófica de Kant (como reconoce él mismo [*KR* B840]), algo que nunca reelaboró para hacerlo consistente con su filosofía moral. Lo denomino leibniziano porque descansa en la idea de que Dios obraría imperfectamente si el objeto de Dios al crear el mundo no fuera el más perfecto, o el supremo bien tal como lo define Kant. Cualquier otro objeto sería incompatible con la bondad de Dios o con la santidad de Dios. El bien supremo es el máximo objeto perfecto identificado por esas dos perfecciones morales.

LOS POSTULADOS DE LA *VERNUNFTGLAUBE*

1. He revisado las dos concepciones del objeto *a priori* de la ley moral ya que Kant no comenta expresamente la diferencia que hay entre ellas. Pero cuál sea la concepción que usamos es de la mayor importancia porque los postulados (el contenido) de la *Vernunftglaube* dependen de cuál sea ese objeto.' En la Dialéctica hay tres de dichos postulados: las creencias en la libertad, en Dios y en la inmortalidad. Kant piensa que estos postulados son posiciones teóricas inseparablemente conectadas con los principios de la razón pura práctica (*KP* 5:120). La conexión nseparable surge de que los postulados simplemente afirman que el objeto de la ley moral es posible en el mundo. Éstas son creencias que debemos afirmar cuando obramos desde un punto de vista práctico; porque, a menos que así lo hagamos, piensa Kant, no podremos involucramos sensatamente en el razonamiento práctico o mantener nuestra devoción por la ley moral a lo largo de toda una vida. La razón es que hacerlo presupone que creemos que su objeto *a priori* puede ser realizado, que las condiciones de su posibilidad se dan realmente en el mundo. En sus lecciones sobre religión, dice Kant (*Gesammelte Schriften* 28:1072): «Sin Dios, sólo puedo ser o un canalla o un visionario». Lo que quiere decir es que, a menos que yo crea en Dios (cuya existencia es una condición necesaria del bien supremo), o bien debo abandonar la ley moral como irremediablemente impracticable, en cuyo caso soy un canalla, o bien persisto en observar la ley de todos modos, en cuyo caso soy un visionario utópico. Puesto que la razón excluye *ambas* cosas, debo creer en Dios. Afirmamos las creencias necesarias para hacer valer ante *nosotros* el objeto de la ley como un objeto posible de nuestro devoto empeño. Así en *KR* B856: «Dado que el precepto moral es [...] mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos».

2. Ahora bien, si el objeto de la ley moral es en realidad el bien supremo, entonces el postulado de la existencia de Dios tiene cierta plausibilidad, al margen de cualesquiera otras dificultades que puedan sur-

2. Las principales discusiones de la fe práctica son éstas: primera *Crítica,* el Canon de la razón pura, B824-856; segunda *Crítica,* la Dialéctica, §§3-9; tercera *Crítica,* §§75-78, 84-91; «Was Heisst: Sich im Denken Orientieren?» (1786); *La contienda entre las facultades* (1798), Parte I y el Apéndice. Véanse también las dos cartas a Lavater de abril de 1775, en Zweig, *Philosophical Correspondence,* págs. 79-83.

gin (El postulado de la inmortalidad es más problemático y lo dejo ah (-ra al margen.) Lo que piensa Kant es que nuestra humana razón o'' puede concebir ninguna otra forma por la que pueda producirse la pro-porcionalidad entre virtud y felicidad que no sea mediante el trabajo ch un autor del mundo omnisciente y omnipotente, y moralmente perfecto. Porque sólo Dios puede ver plenamente hasta el fondo de nuestros corazones y mentes y sólo Dios puede ajustar nuestra felicidad tal como corresponde.

Kant no dice que no haya ningún otro modo en que sea posible esa proporcionalidad; bien puede haberlo. Pero para mantener nuestra devoción por la ley moral, necesitamos formarnos una concepción que podamos entender de cómo es posible el bien supremo. Llegados a este punto, la necesidad de nuestra humana razón puede decidir el caso, supuesto que, corno siempre, la razón teórica no tenga nada que decir en contra *(KP* 5:125 y sig., 144 y sig.).

Cuando el objeto de la ley moral es el ideal secular de un posible dominio de los fines, se vuelve mucho más débil la base para el postulado de Dios y la inmortalidad. Sin embargo, el fundamento para el postulado de la libertad trascendental es el mismo que antes. Con anterioridad vimos (en Kant VIII, §6.4) que este postulado ocupa un lugar especial, pues es diferente de las creencias en Dios y en la inmortalidad, ya que estas creencias garantizan la posibilidad del objeto de la ley moral cuand dicho objeto es el bien supremo y aseguran que podemos satisfacer las exigencias de esa ley.

Pero la creencia en la libertad es más fundamental: es una creencia en la libertad, en la espontaneidad absoluta, de la propia razón. Es la creencia en que la razón procede *de* acuerdo con sus propios principios, principios que sólo ella puede identificar y validar, y en que la razón hace eso independientemente de todas las leyes psicológicas por el estilo de las leyes humeanas de la asociación, y ciertamente de toda suerte de causas naturales externas. Es la creencia en la absoluta espontaneidad de la razón, en su derecho y capacidad de proporcionar por sí misma una crítica y de determinar su propia constitución, tal como queda atestiguado en las tres *Críticas.*

§5. EL CONTENIDO DE LA FE RAZONABLE

1. Pese a las dificultades con los postulados kantianos de la Vé; -*nunftglaube,* pienso que sigue siendo relevante la idea misma de fe razonable. Hemos visto que Kant cree que no podemos mantener nuestra devoción por la ley moral, o comprometernos con la promoción de su

objeto *a priori,* el dominio de los fines o el bien supremo, según el caso, a menos que creamos firmemente que su objeto es *de* hecho posible. Lo que Kant dice respecto del postulado de la inmortalidad tiene validez general *(KP* 5:122 y sig.): «En defecto de esa proposición, o se despojaría a la ley moral completamente de su *santidad,* imaginándola *indulgente [...],* o bien se exaltaría su misión, y al mismo tiempo la esperanza de una determinación inasequible, es decir, se esperaría adquirir completamen- la santidad de la voluntad, perdiéndose en ensueños místicos, *teosóticos [...];* en ambos casos queda sólo impedido el *esfuerzo* hacia el cumplimiento puntual [...] de un mandato racional severo, no indulgen-. e, y, sin embargo, no ideal, sino verdadero».

Mas ¿cuál es el contenido de la fe práctica toda vez que consideramos un dominio de los fines como objeto de la ley moral? Ciertamente dicho contenido incluye la creencia en nuestra libertad trascendental, pero ¿qué más requiere aparte de eso?

2. Yo sugiero que, aunque no requiere los postulados de Dios y la inmortalidad, sí requiere ciertas creencias acerca de nuestra naturaleza y el mundo social. No basta con afirmar nuestra libertad y con reconocer la libertad de todas las personas en virtud de sus facultades de la razón. Porque nosotros podemos creer que un dominio de los fines es posible en el mundo sólo si el orden de la naturaleza y las necesidades sociales no son hostiles a ese ideal. Para que así sea, debe contener fuerzas y tendencias que a largo plazo tiendan a sacar a la luz dicho dominio, o al menos a sustentarlo, y a educar a la humanidad para promover ese fin.

Debemos creer, por ejemplo, que la historia de la humanidad describe un curso de progresiva mejora, y no de constante empeoramiento, o que no fluctúa perpetuamente de lo malo a lo bueno y de lo bueno a lo malo. Porque en ese caso contemplaríamos el espectáculo de la historia humana como una farsa que nos haría abominar de nuestra especie.' En nuestra insociabilidad social, que nos conduce a la competición y la rivalidad, e incluso a guerras y conquistas aparentemente interminables, puede no ser irrazonable esperar el descubrimiento de un plan de la naturaleza que fuerce a la humanidad, si ésta tiene que salvarse de dicha destrucción, a formar una confederación de Estados democráticos constitucionales, que pueda de este modo asegurar la paz perpetua y estimular el libre desarrollo de la cultura y el arte. A través de este largo camino podemos creer razonablemente que se realizará en el mundo un

3. «Theory and practice», en Hans Reiss (comp.), *Kant Political Writings,* trad. de H. B. Nisbet, 2' ed., Cambridge, Cambridge University Press 1990, pág. 88 (trad. cast.: *Teoría y práctica,* Madrid, Tecnos, 1986).

dominio de los fines. En realidad, esa misma fe puede promover este final feliz.[4] O, como dice Kant en su réplica a Mendelssohn en «Teoría y Práctica» (Reiss 88 y sig.):

> Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral *de* su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido* pero jamás *roto*. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba. Porque yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones [...] actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (también se ha de admitir, por ende, la posibilidad de esto). [...]Ahora bien: por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas —dudas que, si fueran probatorias, podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente baldío—, mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber [...] por la regla de prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable [...]; por incierto que me resulte [...], esto no puede destruir [...] la máxima —ni, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible.

3. Ahora ha cambiado notablemente el contenido de la fe práctica. Establece que la naturaleza no sea (según creemos razonablemente) hostil a un dominio de los fines sino que, al revés, nos conduzca a él. Con todo, la idea de fe razonable, y su conexión con la filosofía como defensa, aún queda preservada. Ahora podemos decir, como hizo Kant, que la organización política de un dominio de los fines será una sociedad (o confederación) internacional pacífica de pueblos, donde cada pueblo se constituye en Estado con algún tipo de régimen constitucional representativo. Asumimos que estos regímenes son o Estados constitucionales liberales o bien democracias sociales; para nuestros propósitos da igual uno u otra.[5] Así, cuando el dominio de los fines es el objeto de la ley moral, la fe política razonable, digamos, es la fe en que dicha sociedad internacional pacífica de pueblos es posible y es favorecida por

4. En este párrafo describo, de la manera más breve, la idea de fe razonable tal como se encuentra en los ensayos políticos de Kant: «Idea de una historia universal» (1784), «Teoría y práctica» (1793) y «Sobre la paz perpetua» (1975). Véase Reiss, *Kant's Political Writings*.

5. Kant rechazó la idea de un Estado mundial unificado, pensando que conduciría bien a la tiranía global, bien a la guerra civil entre aquellas partes del mundo con distintas culturas que lucharan por conseguir su autonomía política. Véase Reiss, *Kant's Political Writings*, págs. 90, 113, 170.

las fuerzas de la naturaleza. Abandonar esa fe equivale a renunciar a la paz y la democracia, y eso es algo que jamás podremos hacer en la medida en que afirmemos tanto la ley moral como la libertad humana. Dice Kant (*KR* B373 y sig.):

> Aunque esto [un Estado perfecto] no llegue a producirse nunca, la idea[6] que presenta ese *maximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea *y* su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada.

Ahora bien, Kant hace hincapié en que los postulados de la fe razonable son afirmados en aras de la ley moral, es decir, con el fin de sostener o hacer firme y duradera nuestra capacidad para obrar según dicha ley (*KP* 5:133, 137, 138). Sin embargo, supongamos que se dice que, cuando el dominio de los fines es el objeto *a priori*, es posible que sigamos necesitando creer en Dios y en la inmortalidad para mantener nuestra devoción a la ley moral. Sin esas creencias religiosas, podríamos perder toda esperanza en que aquellos que son justos y buenos no sean arrinconados y podríamos llegar a pensar que los bellacos y malvados terminarán dominando el mundo. Sucumbimos al cinismo y la desesperación, y abandonamos los valores de la paz y la democracia, pues podríamos decir que es una necesidad de la razón creer que habrá, si no proporcionalidad perfecta, al menos un cierto ajuste entre el valor moral y la felicidad.

Alguien puede, en efecto, pensar de este modo, y supongamos que es a menudo un pensamiento verdadero. *Y* demos por supuesto que siempre es mejor mantener nuestra fe religiosa, pues así podemos preservar nuestra lealtad a la justicia y la virtud. Pero en ese caso, nuestras creencias religiosas no serían postulados en el sentido kantiano, pues para Kant los postulados especifican condiciones necesarias para que podamos concebir cómo es posible el objeto *a priori* de la ley moral; las creencias religiosas dejan de ser necesarias para eso cuando dicho objeto es el dominio de los fines. La fe razonable de Kant va más allá de la

6. Esta idea es la de una constitución que permita la mayor libertad humana posible de acuerdo con leyes por las que la libertad de cada uno se vuelve consistente con la de todos los demás. Kant añade aquí que no está hablando de la mayor felicidad «pues ésta se seguirá por sí sola» (*KR* B373).

mera creencia necesaria para que podamos mantener nuestra integridad moral.

§6. LA UNIDAD DE LA RAZÓN

1. Finalmente, volvamos a la unidad de la razón. Aquí la cuestión fundamental es: ¿cuál es la relación entre los puntos de vista teórico y práctico, y cómo se adjudican las pretensiones de sendas razones, la teórica y la práctica, dentro de la constitución de la razón? Algunos comentarios breves.

En primer lugar, como señalamos anteriormente, la distinción entre mundo fenoménico y mundo inteligible no es una distinción ontológica entre mundos y entre diferentes clases de cosas pertenecientes a esos mundos. Es más bien una distinción entre puntos de vista, entre sus diferentes formas y estructuras, que permite ver cómo están relacionados sus elementos comunes (por ejemplo, los conceptos de objeto y representación), así como los intereses particulares de la razón que son expresados en los objetivos de esos puntos de vista y los especifican. Las distinciones epistemológicas y ontológicas se explican por referencia a los elementos de esos puntos de vista y al papel que asumen en ellos.

2. Una segunda observación es que, aunque Kant dice que los dos puntos de vista lo son de uno y el mismo mundo, debemos tener cuidado con lo que esto pueda significar. Porque aquí un punto de vista no es una perspectiva. No es, como si dijéramos, una visión de un objeto desde una posición en el espacio circundante, tomando en cuenta las leyes de la perspectiva para ese espacio, de tal modo que la información contenida en las diferentes perspectivas de las diferentes posiciones en el mismo espacio pudieran ser agrupadas para establecer las propiedades del objeto.

Pero precisamente lo que no podemos hacer es agrupar los dos puntos de vista en una concepción teórica unificada del mundo. En este punto, Kant rompe con la larga tradición de la metafísica y la teología occidentales. Cuando Kant dice que el postulado de la libertad, digamos, es afirmado desde un punto de vista práctico, quiere decir que no desempeña ningún papel en las teorías unificadoras de la ciencia. Ninguno de los postulados amplía en lo más mínimo nuestro entendimiento teórico (*KP* 5:133, 134 y sigs., 137). La creencia razonable en Dios no desempeña ningún papel en la física, y el Dios de la física, el Dios de la prueba físico-teleológica (*KP* 5:138-141; *KU* §85), no desempeña papei alguno en la fe práctica.

3. Pero si los dos puntos de vista no están relacionados como perspectivas de uno y el mismo mundo, ¿cómo están relacionados? Pienso que la respuesta estriba en cómo Kant entiende la unidad de la razón: sostiene que los puntos de vista de ambas formas de razón articulan el punto de vista de un interés de la razón pura, y que la unidad de la razón queda establecida por una constitución que ordena efectivamente esos intereses y asegura a cada uno todas sus legítimas pretensiones. La idea clave es que ningún interés legítimo de una forma de razón es sacrificado a interés alguno de la otra; todos los intereses de la razón, adecuadamente identificados, pueden estar y están plenamente garantizados. Escribe Kant (*KP* 5:119 y sig.): «A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad,* con respecto al último y más completo fin».

Así, aunque la razón teórica y la razón práctica tengan intereses diferentes, la unidad de la razón valida enteramente sus pretensiones legítimas, de tal modo que quedan satisfechas sin compensaciones o compromisos o pérdidas dentro de la única constitución de la razón. El espacio, por decirlo de este modo, que ocupa la razón práctica con los postulados se lo niega a sí misma la razón teórica una vez reveladas las antinomias.

4. A modo de ilustración: para Kant es ilegítimo que la razón teórica se arrogue el derecho de rechazar todas las creencias que no puedan quedar establecidas mediante ejemplos manifiestos en la experiencia, aun cuando fueran necesarios para la integridad del uso práctico de la razón y no fueran contradictorios en lo más mínimo con los intereses de la razón teórica (*KP* 5:A120 y sig.). La razón teórica tiene dos intereses legítimos: uno es el interés positivo en la regulación del entendimiento y en la unificación en la mayor unidad sistemática posible del conocimiento empírico de bajo nivel que proporciona; el otro es el interés negativo en restringir la locura especulativa. En la medida en que los postulados de la fe práctica no rebasan esos intereses, nada tiene que objetar la razón teórica.

Por otro lado, también es ilegítimo que la razón empírica práctica, que no sirve más que a las inclinaciones, sea la base de los postulados. Porque en ese caso el paraíso de Mahoma y las fantasías de los teósofos ¡mpondrían su monstruosidad a la razón hasta destruirla (*KP* 5:120 y sig.). Pero los postulados de la razón pura práctica dependen del objeto

priori construido por la razón pura misma, y la razón teórica no tiene nada que decir en contra de esos postulados, pues ocupan el espacio que ella abandona.

De este modo, la unidad de la razón queda establecida no por el hecho de que los puntos de vista de las dos formas de la razón sean ordenados según sus relaciones de perspectiva con el (único) mundo, sino por la armonía y plena satisfacción de las legítimas pretensiones de la razón teórica y práctica articuladas en la forma y estructura de los dos puntos de vista. La razón proporciona su propia unidad mediante una crítica de sí misma: el objetivo de la crítica es precisamente establecer esa unidad.

5. Muchos hallarán insatisfactoria esta concepción. Puede parecer que no ofrece más que un orden pragmático de ajuste, casi una solución judicial, como si la unidad de la razón fuera establecida por un tribunal de la razón —el tribunal supremo de la crítica— que dispusiera la paz entre los intereses en disputa de la propia razón. Esto sería un error, porque no hay equilibrado de intereses en conflicto sino que todas las pretensiones legítimas de la razón quedan plenamente satisfechas. Evidentemente, muchos habrá que esperaran que la unidad estuviese modelada en la estructura del mismo mundo, una unidad ya dada a la espera de que la razón la descubriera. Ésa no es la clase de unidad que ofrece Kant. Como ya he dicho, es en este punto donde rompe con la tradición heredada de la filosofía y la teología.

Kant concibe la filosofía como defensa, no como apología en el sentido tradicional de Leibniz, sino como defensa de nuestra fe en la razón y de la fe razonable que la sostiene. Aunque no podemos dar una demostración teórica de la posibilidad de la libertad, basta con que nos aseguremos de que no existe una demostración semejante de su imposibilidad; y el hecho de la razón nos permite entonces asumirlo (*KP* 5:94). Si las pretensiones legítimas de la razón teórica y la razón práctica quedan ambas conciliadas en una constitución de la razón, y si esa constitución concede el lugar debido a la matemática y la ciencia, a la moralidad y la fe práctica, y a nuestros restantes intereses fundamentales en cuanto personas razonables y racionales, entonces, para Kant, se habrán conseguido los objetivos de la crítica de la razón.

Es esencial ver que Kant no está argumentando en el sentido de que las creencias de la fe práctica (de una u otra forma) sean verdaderas según los criterios de la verdad empírica y científica; su intención no es exponer la evidencia que pudiera validar un argumento teórico convincente. Presenta en cambio consideraciones que muestran por qué tenemos derecho a afirmar esas creencias y por qué al hacerlo no infringimos las legítimas pretensiones de la razón teórica, aunque ciertamente quedan

humillados los dogmatismos del empirismo y de la razón pura, y ambos deben ceder el paso a las virtudes intelectuales de la modestia y la tolerancia.[7] El que afirmemos esas creencias es algo que brota de nuestra sensibilidad moral, de nuestra devoción por la ley moral y de las respuestas a las necesidades de nuestra razón práctica. La doctrina de Kant es una defensa de la fe razonable y, más en general, de lo que entiende que son los intereses fundamentales de la humanidad.

7. Véase, por ejemplo, la sección 3 del capítulo 2 del Libro 2 de la Dialéctica (*KR* B490-504).

HEGEL

HEGEL I

SU *RECHTSPHILOSOPHIE*

§1. INTRODUCCIÓN

1. Empezaré recordando cuál ha sido nuestro proceder hasta ahora. Con cada autor —Hume, Leibniz y Kant— he intentado sacar a la luz lo que es peculiar en su aproximación a la filosofía moral, qué les llevó a escribir los textos que ahora leemos y qué esperaban conseguir con ellos. Esos textos tienen mucho que enseñarnos, y conocer esos trabajos nos brinda posibilidades de pensamiento inmensamente diferentes de aquellas de las que habitualmente seríamos conscientes. No los estudiamos con la esperanza de encontrar algún argumento filosófico, alguna idea analítica que fuera directamente aprovechable para nuestros actuales problemas filosóficos tal como se nos plantean. No; estudiamos a Hume, Leibniz y Kant porque desarrollaron doctrinas filosóficas profundas y distintivas.

2. Con respecto a Hegel (1770-1831), el planteamiento es básicamente el mismo.[1] Me centraré en lo que Hegel añadió y en lo que su con-

1. De las obras de Hegel, algunas de las principales son: *Hegel' Logic,* trad. de William Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1975, una traducción de la Parte I de la *Enciclopedia* de 1817, revisada en 1827 y 1830; *Hegel's Philosophy of Mind,* trad. de William Wallace y A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1971, una traducción de la Parte III de la *Enciclopedia; Lectores on the Philosophy of World History,* Introducción, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Alianza, 1982); *The Phenomenology of Spirit (Geist)* (1807), trad. de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu,* Madrid, FCE, 1999); *The Philosophy of Right* (1821), trad. de H. B. Nisbet, ed. de Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975); *Science of Logic* (1812-1816), trad. de A. V. Miller, Londres, Unwin, 1969 (trad. cast.: *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968); *Hegel's Political Writings,* trad. de T. M. Knox, con un ensayo introductorio de Z' A. Pelczynski, Oxford, Oxford University Press, 1964. Son valiosos, entre otros, los siguientes textos secundarios: Michael Inwood, *A Hegel Dictionary,* Oxford, Blackwell, 1992; Frederick Beiser, comp., *The Cambridge Companion to Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modem State,* Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

tribución tiene de especial. Teniendo esto en mente, analizaré, aunque con demasiada brevedad, su *Filosofía del derecho* (1821) (*PR* a partir de ahora).* Esta obra contiene su filosofía moral y su idea característicamente institucional de la vida ética (*Sittlichkeit*),** y explica cómo se enlaza esa idea con su visión de las personas como enraizadas en, y modeladas por, el sistema de las instituciones políticas y sociales en el que viven. Éstas son algunas de las contribuciones importantes que Hegel hizo a la filosofía moral. Lamentablemente, apenas diré nada sobre su metafísica. Yo creo que casi toda su filosofía moral y política puede bastarse a sí misma. Indiscutiblemente, es mucho lo que se pierde; en algunos lugares de *PR,* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* la metafísica ocupa el primer plano. La explicación última que ofrece Hegel del curso del mundo, y de las transiciones históricas de una época a la otra, se encuentra en lo que llama Espíritu o Mente (*Geist*) Como buen metafísico, cree que *la realidad es plenamente inteligible* —que es la tesis del idealismo absoluto— y, por lo tanto, *debe* responder a las ideas y los conceptos de un sistema categorial razonable y coherente. Este sistema se expone paso por paso en la *Ciencia de la lógica* (1812-1816). Pero yo dejaré al margen estas cuestiones fundamentales.

Interpreto a Hegel como un liberal de mente reformista moderadamente progresista,' y considero su liberalismo como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad.'* Otros ejemplares semejantes son Kant y, menos evidentemente, J. S. Mill. (Mi *Teoría de la justicia* también se inscribe en el liberalismo de la libertad y es mucho lo que toma de ellos.) Examinaré de qué modo pensó Hegel que el concepto de libertad se realizaba realmente *en* el mundo social a través de las instituciones políticas y sociales en un momento histórico particular. Con esto, Hegel rechaza la concepción

* Obviamente, Rawls se refiere a la obra *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política.* En el texto mantendré, con Rawls, *Filosofía del derecho (PR)* para designar esta obra de Hegel. Sigo en general la traducción de J. L. Vermal (Buenos Aires, Sudamericana, 1975), pero me he separado de ella para traducir directamente del alemán cuando lo he creído necesario. *(N. del t.)*

"" Aunque *Sittlichkeit* se ha traducido al castellano frecuentemente como «eticidad», Rawls lo traduce como «vida ética», que yo he mantenido, excepto cuando la palabra aparece en la versión de J. L. Vermal, donde he mantenido «eticidad». *(N. del t.)*

2. Aunque no fue un radical, Hegel siempre consideró la Revolución francesa como un acontecimiento histórico colosal y progresista. Un estudiante contaba en 1826 que no pasaba un año sin que Hegel brindara para conmemorar el aniversario de la toma de la Bastilla. Véase Wood, en su nota a la traducción de Nisbet, pág. 397.

3. Con esto quiero decir que sus *primeros* principios son los principios de las libertades política y cívica, y que estos principios tienen primacía sobre otros principios a los que también se puede apelar.

kantiana de la libertad trascendental, y con ella el modo en que Kant entiende tanto la ética como el papel de la filosofía moral. Corno veremos, muchas de las tradicionales ambiciones de la filosofía moral deben integrarse en las de la filosofía política, tal como Hegel la entendió.

Hoy me propongo explicar, en particular, lo que Hegel pensaba al decir que «[l]a voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre». He formado esta frase combinando *PR §§10* y 27, pero espero no haber distorsionado el sentido. Y ¿qué quiere decir Hegel cuando dice que esa voluntad libre se incorpora y se pone de manifiesto en las instituciones políticas y sociales del Estado moderno? Sin saber exactamente cómo y por qué, ya podemos ver que esta concepción de la voluntad libre va a ser muy diferente de la de Kant, concepción esta última que acabamos de someter a nuestra consideración. Los planteamientos de Hegel sobre este asunto constituyen una de sus más importantes contribuciones a la filosofía moral y política.

§2. LA FILOSOFÍA COMO RECONCILIACIÓN

1. Empezaré con la concepción hegeliana de la filosofía como reconciliación.' Para ver qué pudiera significar, consideremos el quinto párrafo del Prefacio (el quinto según la división en párrafos de Nisbet en la edición de Allen Wood): «La *verdad* sobre el *derecho,* la *eticidad* y el *Estado* es tan antigua como su *conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión.* El espíritu pensante no se contenta sin embargo con poseer la verdad de este modo, inmediato, exige además *concebirla* y alcanzar para el contenido, ya en sí mismo racional, una forma también racional. De este modo el contenido aparecerá justificado ante el pensamiento libre, que no puede atenerse a *algo dado [...]* El pensamiento libre debe, por el contrario, partir de sí mismo y justamente por ello exige saberse unido en lo más íntimo con la verdad».

El término «reconciliación» —el alemán *Versóhnung*— encaja aquí porque Hegel piensa que el esquema institucional más adecuado para la expresión de la libertad existe ya. Lo tenemos delante de los ojos. La tarea de la filosofía, especialmente de la filosofía *política,* es concebir este esquema en el pensamiento. Y una que vez hagamos eso, piensa Hegel, nos reconciliaremos con nuestro mundo social. Ahora bien, reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él. *Versóhnung* no

4. Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The project of Reconciliation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pág. 95. He aprendido mucho de este libro y me apoyo en él en lo que sigue.

es *Entsagung* (resignación). No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido «aparecerá justificado ante el pensamiento libre».

2. Así, pues, el papel de la filosofía política, tal como la ve Hegel, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como *racional.* La palabra que Hegel usa aquí para «racional» es *vernünftig.* Como ya dije al hablar de Kant, es éste un término importante en la filosofía alemana. No debe confundirse con la racionalidad instrumental o de acuerdo a fines o económica. A menudo es mejor la palabra castellana «razonable». Cuando en nuestras reflexiones entendemos nuestro mundo social como un mundo que expresa nuestra libertad y nos capacita para alcanzarla conforme vivimos nuestras vidas cotidianas, nos reconciliamos con dicho mundo. Al cumplir este papel, la filosofía no es meramente un ejercicio académico. Nos dice algo sobre nosotros mismos; nos muestra nuestra libertad de voluntad: que la tenemos a través de las instituciones, y de ningún otro modo. Entender esto hace que la forma de vida sea real. La explicación radica en que una forma de vida no se hace plenamente real o efectiva *(wirklich)* hasta que se hace autoconsciente. El *Geist* sólo se realiza plenamente a sí mismo en el pensamiento humano y en la autoconciencia. Así, la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden cómo y por qué son libres en él. La tarea de la filosofía política consiste en ayudarles a entender eso. No pone su mirada en un mundo que debiera ser pero que está más allá del mundo (como Hegel pensaba que hizo Kant), sino en un mundo ante nuestros ojos que actualiza nuestra libertad.

Aquí Hegel está atacando en lo más profundo la idea kantiana de la libertad. Según su interpretación, Kant piensa que nuestra libertad nos eleva por encima de todas las contingencias de nuestra naturaleza (nuestras inclinaciones y necesidades), y por encima de todas las contingencias de nuestra sociedad y su historia, y, por lo tanto, que nos es siempre *posible* obrar según la ley moral y alcanzar una voluntad buena, si bien gradualmente, toda vez que nos resolvemos seriamente a hacerlo. Esta supuesta libertad trascendental implica que todas las personas tienen igual oportunidad de alcalizar el ideal de persona de buen carácter moral (una buena voluntad), independientemente de lo que su fortuna particular les haya deparado en el mundo. Podríamos decir que Kant piensa que Dios ha dispuesto las cosas de tal modo que todos tenemos por igual el poder (o la capacidad) de labrarnos la salvación. Hegel negaría que la libertad humana pueda ser plenamente actualizada al margen del marco social adecuado. Sólo dentro de un mundo social racional (razonable), un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una vida que sea plenamente racional y buena. Y aunque ningún mundo social puede garantizar nuestra felicidad, sólo en un mundo semejante podemos lograr la plena felicidad. Hegel, pues, suscribe la recomendación pitagórica: «A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): "Haciéndolo *ciudadano de un Estado con buenas leyes"» (PR § 153).*

3. Esto nos sitúa en otro nivel de la crítica de Hegel a Kant. Hegel quiere evitar la ética del *Sollen* y transformar de ese modo el horizonte de la ética, lo que la ética debería tratar de hacer. El cambio fundamental está en la idea de la *Sittlichkeit*, que es la ubicación de lo ético, el entero entramado de instituciones políticas y sociales racionales *(vernünftig)* que hacen posible la libertad: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Para Hegel, la ética kantiana trata de proporcionar a la gente una orientación específica en las situaciones particulares de la vida cotidiana. Esta orientación se consigue mediante la comprobación de las máximas (sinceras y racionales)[5] a través del procedimiento del imperativo categórico (IC). Al usar el procedimiento-IC el individuo obtiene respuestas detalladas y claras. Por el contrario, Hegel quiere que encontremos nuestra brújula moral en las instituciones y costumbres de nuestro propio mundo social, dado que esas instituciones se han hecho parte de nosotros conforme hemos ido creciendo en su seno y desarrollando los correspondientes hábitos de pensamiento y conducta. Kant rechazaría esta visión por incompatible con su ideal de autonomía. Tal como Hegel ve el asunto, Kant no facilita una autonomía *real.* Para llegar a ella, debemos pertenecer a un mundo social *racional* (razonable) que los individuos puedan, tras reflexión, aceptar como un mundo que satisface sus necesidades fundamentales, y reconciliarse con él. Hegel quiere mostrar que la gente puede obrar y obra libremente cuando se comporta siguiendo el hábito y la costumbre (suponiendo que, tras reflexión, sean considerados razonables). Esta condición se cumple en el mundo moderno (a diferencia del mundo antiguo y del medieval), en el que las instituciones deben promover la subjetividad, la individualidad y la particularidad, o lo que Hegel denomina sustancialidad (que comprende a las otras tres).

5. Por supuesto, aquí debemos entender «racional» en el sentido de Kant, como aquello que es dado por el imperativo hipotético, y no en el sentido de Hegel.

En la concepción hegeliana de la libertad, sólo una sustancia puede ser plenamente libre, siendo así que un mundo social racional es una sustancia. Además, los individuos sólo pueden alcanzar la más plena libertad disponible, a diferencia de lo que sucede con la equivocada autonomía de la ética kantiana, si se hacen autorreflexivos y aprueban los accidentes (tal como dice Hegel) de un mundo social racional. El término «accidentes» pone de manifiesto que, para Hegel, los individuos no pueden ser sustancias por sí mismos, que no pueden ser libres por sí solos. Antes bien, son accidentes, como si dijéramos, de una sustancia —de un mundo social racional— y es a través de *esa* sustancia como alcanzan su libertad real. No se contraríen ustedes con el uso que hace Hegel de la terminología sustancia-accidente, por mucho que no esté enteramente libre de falla y pueda dar lugar a equívocos. Resulta crucial que subrayemos que sólo a través de la autorreflexión de los individuos, y sólo si se reconcilian con su mundo social (racional) y lo perciben correctamente como racional y viven en consonancia con él, es llevado el propio mundo social a su plena sustancialidad. Así, si bien las instituciones sociales racionales constituyen el trasfondo necesario para la libertad y para la autonomía real de los individuos, la reflexión, el juicio y la conducta racional (razonable) de los individuos son asimismo necesarios para producir la sustancialidad y la libertad de su mundo social.

Así pues, para Hegel, y a diferencia de Kant, el objetivo de la interpretación de la ética como *Sittlichkeit* no es decirnos qué es lo que *debemos* hacer —ya lo sabemos— sino *reconciliarnos* con nuestro mundo social *real* y convencernos de no poner nuestro pensamiento *y* reflexión en un mundo social ideal. Porque cuando contemplamos un mundo social ideal es probable que nos aposentemos en las deficiencias de nuestro mundo social real y pasemos entonces a criticarlo y condenarlo. Lo que, en cambio, necesitamos hacer es reconciliarnos con el mundo social real penetrando en su verdadera naturaleza en cuanto que mundo *racional;* y para conseguir esa penetración, necesitamos una interpretación filosófica de ese mundo y, eventualmente, una concepción filosófica del mundo como un todo, lo que incluye una filosofía de la historia.

4. Las críticas de Hegel a Kant son de varios tipos, unos más fundamentales que los otros. Habiéndonos asomado a dos de las críticas más profundas, también deberíamos consignar algunas de las menos fundamentales pero más familiares. Teniendo presentes las críticas más profundas, podemos entender mejor las otras. La más familiar es la de que la concepción formal kantiana de la moralidad es en varios sentidos vacía *(PR* §135).

Hegel no dice que la doctrina moral de Kant carezca totalmente de contenido. Ciertamente, el procedimiento-IC excluye algunas cosas; Hegel no discute eso. Lo que dice más bien es que el procedimiento no nos proporciona todo el contenido pretendido por Kant. Más aún, lo que en realidad nos ofrece no son conclusiones morales que podamos propiamente decir que conocemos: no adquirimos conocimiento moral mediante el procedimiento-IC. Adquirimos conocimiento moral solamente en lo que Hegel llama *Sittlichkeit.*

Por otro lado, las conclusiones que se derivan del procedimiento-IC no son invariables y válidas en *todas* las circunstancias, como parece pensar Kant. La razón es que, para llegar a esas conclusiones, en primer lugar tenemos que asumir ciertas circunstancias contingentes y tomar como dadas ciertas condiciones contextuales. Así, en general, qué máximas se acepten y cuáles se rechacen dependerá de dichos factores.

Los deberes específicos que Kant dice derivar de la ley moral —enunciados en la forma general en que Kant los interpreta— son más o menos aceptables para Hegel. En otras palabras, Hegel no discute en general el esquema de deberes que Kant pretende derivar de la ley moral. Pero piensa que Kant llega a ese contenido sólo porque presupone en el fondo un mundo social racional; como parte de ese presupuesto, Kant simplemente elude las cuestiones fundamentales. Para Hegel, esas cuestiones son precisamente cuestiones sobre cómo ofrecer una caracterización filosófica de un mundo social racional.

En un segundo nivel, la crítica de Hegel es que el tipo de orientación que Kant aspira a darnos no es adecuada. La razón es que dicha orientación no satisface nuestras necesidades éticas fundamentales, que están relacionadas con el modo en que nos situamos ante nuestro mundo social. Hegel piensa que lo que necesitamos saber es cuándo sus instituciones son racionales y adónde apuntan.

5. Hegel considera que Kant albergaba un deseo de pureza radical, un deseo de obrar movidos exclusivamente por la ley moral. Es esto, piensa Hegel, lo que subyace a la distinción kantiana entre prudencia y moralidad y a su defensa de la supremacía de la buena voluntad. Hegel piensa que la forma en que se supone que nos concebimos como agentes morales en la doctrina de Kant es limitada a la vez que alienante.

a) Es *limitada* porque, en primer lugar, no tiene en cuenta los rasgos de nosotros mismos que asumimos en cuanto miembros de nuestro mundo social o de una comunidad particular. Y es limitada, en segundo lugar, porque, en el terreno de la motivación, restringe demasiado el tipo de motivos consistentes con el buen carácter moral.

b) Es *alienante* porque la forma de la vida moral que requiere la doctrina kantiana excluye tantos deseos y aspiraciones de la vida cotidiana y nos distancia tanto de ellos que nos aliena de los asuntos ordinarios.

Podría decirse que Hegel rechaza la distinción kantiana entre prudencia y moralidad, y que quiere, en cambio, que los objetivos de la vida cotidiana —los del amor y la amistad, la familia y la asociación, y demás, todos ellos perseguidos por motivos normales, cada uno en su ámbito— sean plenamente consistentes con la vida ética, con lo que él denomina *Sittlichkeit.*

6. Un aspecto esencial de la visión de Hegel es que un mundo social racional no es de ningún modo un mundo *perfecto.* En realidad, un mundo social racional tiene serios problemas sociales que causan mucha infelicidad y sufrimiento a los seres humanos. Entre otros, discute los problemas del divorcio, la pobreza y la guerra. Hegel escribe así (Prefacio, párrafo 14): «Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *comprender [...]».**

Así pues, reconciliarse con nuestro mundo social no es pensar que todo está bien y que todo el mundo es feliz. Un mundo social razonable no es una utopía. Pretenderlo sería ingenuo y estúpido: ni existe tal mundo ni puede existir. La contingencia y el accidente, la desgracia y la mala suerte, son elementos necesarios del mundo, y las instituciones sociales. no importa lo racionalmente diseñadas que estén, no pueden corregirlos. Sin embargo, un orden social racional puede facilitar la libertad k hace posible que los ciudadanos realicen sus libertades. Su libertad *puede* quedar garantizada, sin olvidar que para Hegel la libertad es el mayor bien. Aunque la felicidad no puede quedar garantizada, la libertad la favorece al capacitamos para alcanzarla, siempre que seamos afortunados y conduzcamos sabiamente nuestras vidas.

Una diferencia entre Hegel y Marx a este respecto es que Hegel piensa que los ciudadanos de un Estado moderno son ya objetivamente libres, y que su libertad está garantizada por sus instituciones políticas *y* sociales. Están, sin embargo, subjetivamente alienados. Tienden a no entender que el mundo social que tienen ante sus ojos *es* un hogar. No lo conciben así, ni se sienten en casa *(bei sich)* en él, ni lo aceptan ni lo afirman. Por el contrario, Marx piensa que están alienados, tanto objetiva como subjetivamente. Para él, la superación de la alineación, tanto subjetiva como objetiva, es algo que aguarda a la sociedad comunista del futuro tras la revolución.

* El término alemán es *begreifen,* que se traduce mejor, como hace J. L. Vermal, por «concebir». Pero, comoquiera que Rawls corta ahí la cita y utiliza el término *comprehem:* he preferido traducir por «comprender». *(N. del t.)*

3. LA VOLUNTAD LIBRE

L Recordemos que queremos entender lo que Hegel pensaba al decir que «[1]a voluntad libre es la voluntad que se quiere a sí misma como voluntad libre». Esto nos obliga a ocuparnos de los párrafos §§5-30 de la Introducción. Esta parte es muy difícil, pero es donde Hegel empieza y lo que considera como su punto de partida. Mas no es ésa la única razón por la que nos ocupamos de ella. Comprender lo que quiere decir Hegel aquí es necesario si queremos entender la importancia de la *Sittlichkeit* en general, y el papel de la sociedad civil y del derecho en el proyecto de reconciliación.

Consideremos el concepto de querer con el significado de ser capaz de obrar en pro de algún fin, un fin con el que nos identificamos o que aceptamos como propio.

¿Qué elementos, o momentos, como a veces dice Hegel, esperaríamos que tuviera dicho concepto? Consideraré los párrafos §§5-7 como una unidad.

a) En §5 Hegel empieza con el elemento de la pura indeterminación. Esto es lo que nos queda cuando disolvemos todo límite y todo contenido que esté presente en nuestra conciencia en cualquier momento dado. Supongamos que esos límites y contenidos se nos presentan a la conciencia por la vía de la naturaleza o por la vía de los deseos e impulsos. Imaginémonos ahora que no tenemos ninguno de esos deseos e impulsos. En las lecciones de 1824-1825 dice Hegel: «El ser humano puede abstraer de sí todo contenido, liberarse de él, puedo desprenderme de todo lo que se halle en mi representación, puedo hacerme enteramente vacío. [...] Puede [el ser humano] desprenderse de todos los lazos de la amistad, el amor, o cualquier otro posible» (véase Wood, pág. 398nn.). Esto es el pensámiento puro de sí misma de la voluntad: *«Das reine Denken seiner selbst».* En la observación a §5 Hegel hace hincapié, como Kant, en que pensar y querer no son cosas separadas, sino dos aspectos de una misma cosa.

b) En §6 Hegel indica que, en el querer, el yo está en tránsito desde esa pura indeterminación hacia un ponerse determinación: se da a sí mismo un contenido y un objeto. Al ponerse a sí mismo como algo determinado, el yo entra en principio en la existencia determinada. Ha resuelto su indeterminación y, al buscar su contenido y obtener su objeto, se ha convertido en algo particular.

e) En §7 se dice que el concepto de voluntad es la unidad de los dos elementos precedentes. El contenido y el objeto de la voluntad son reflejados hacia ella misma y, de este modo, son devueltos a la universalidad. Es lo que Hegel llama individualidad.

Tomados conjuntamente, §§ 55-7 definen la capacidad de la voluntad para determinarse a sí misma desde su pura indeterminación y convertir entonces en propios aquellos fines y objetivos, o, por decirlo de otro modo, identificarse con los fines que ha adoptado. Al hacerlo, la voluntad (o, si prefieren, el yo) sabe —no olvidemos que es pensamiento y querer al mismo tiempo (§5)— que podría haber adoptado otros fines y objetivos, que debe adoptar ciertos fines, y que debe identificarse con los fines que ha adoptado. Podría haber adoptado otros fines, pues parte de la pura indeterminación; debe adoptar ciertos fines, pues de lo contrario permanecería vacía y nunca entraría en la existencia ni se realizaría a sí misma; y si se resuelve verdaderamente a obrar, debe identificarse con los fines que adopta o adoptarlos como propios.

2. Llegados a este punto, debemos examinar cuál es el contenido apropiado para el concepto de voluntad libre. El concepto de voluntad libre no es simplemente el de una voluntad que quiere todo aquello que apetece. Ni es una voluntad libre una voluntad que adopta simplemente cualquier deseo o impulso que resulte tener. A este respecto, Hegel es fiel a Kant. No ha de sorprender, pues, que el concepto *de* una voluntad libre sea el de una voluntad que quiere aquello que es propio de una voluntad libre. Así, en cuanto voluntad libre, la voluntad debe determinarse a sí misma y no ser determinada por lo externo a ella. Esto lleva a decir a Hegel en §10, como señalamos antes: «Sólo será para *sí* lo que es *en sí* cuando [la voluntad] se tome a sí misma como objeto». Y más adelante, en §27, dice: «La absoluta determinación [...] del espíritu libre (§21) es tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata), a fin de ser para sí, en cuanto idea, lo que la voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que *la voluntad libre quiere la voluntad libre [der freie Wille, der den freien Willen* Y antes, en §23, dice: «Sólo en esta libertad está la voluntad *consigo misma [bei sien* porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de *dependencia* con algo *otro.* Ella es *verdadera* o, más bien, la *verdad* misma, porque su determinarse consiste en ser en su existencia *[Dasein],* es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto, o porque el concepto puro tiene como su fin y realidad la intuición de sí mismo».

¡Muy bien!; mas ¿qué significa todo esto?, se dirá. Para empezar, digamos lo siguiente. La voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre, en primer lugar, cuando quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno puede ser libre. Pero esto no es suficiente. La voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre cuando, en segundo lugar, al querer los fines de esas instituciones convierte sus fines en propios, *y,* en tercer lugar, cuando quiere de ese modo un sistema de instituciones en el que es *educada* en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a que el ordenamiento institucional posee determinados rasgos públicos, rasgos que exhiben el concepto de voluntad libre (o de libertad). No perdamos aquí de vista la importancia de la educación *(Bildung).*

Tenemos que tener siempre presente que Hegel no está hablando de voluntades individuales en cuanto tales, de la de ustedes o de la mía. Está hablando del *concepto de* voluntad libre. Este concepto es un aspecto del *Geist* y es actualizado en el mundo a lo largo de la historia humana, donde va adoptando, de una época a la siguiente, una forma cada vez más apropiada de expresión de la libertad de la voluntad. Para Hegel, un sistema del derecho es un dominio actualizado de la libertad. Dice en §29: «El que una existencia *[Dasein]* en general sea *existencia* de la *voluntad libre,* constituye el *derecho,* que es en general, por lo tanto, la libertad en cuanto idea» (En alemán reza así: *«Dies, dass ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das* Recht»)."

Sobre esta base, digamos que para justificar un sistema del derecho —un sistema de instituciones políticas y sociales que incluye un esquema de derechos— es necesario mostrar que es necesario para la expresión de la libre naturaleza de la voluntad. Leernos así en §30: «El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia *[Dasein]* del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente».

La pretensión de Hegel en *PR* es que el sistema de instituciones que describe es el sistema más adecuado —en este momento del desarrollo histórico del espíritu— para la expresión y actualización de la voluntad libre. Éste es el concepto hegeliano de justificación, o de legitimidad, de un sistema de instituciones.

3. Aunque todo esto es todavía algo oscuro, las cosas se van aclarando. Debemos evitar hacernos una idea errónea de lo que pretende Hegel al conectar el concepto de voluntad libre con un sistema de instituciones políticas y sociales. Transcribo primero el agregado a §156: «Lo ético no es abstracto como el bien sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Respecto de lo ético, sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o bien se procede de modo atomístico, elevándose desde la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una agregación mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo umiversal».

La cuestión aquí es la siguiente: según Hegel, no debemos partir de individuos dados que ya desean la libertad o que, de hecho, entienden ya

* Y sigue: *«Es ist somit überhaupt die Freiheit als Idee». (N. del t.)*

lo que significa la libertad. No se trata de que deseen ya —por poner otro n olo— el placer, o la satisfacción de ciertos intereses naturales dados, o que deseen ya la riqueza y el poder sobre otras gentes. Si así fu_ -ra, entonces podríamos saber cuál debería *de* ser el sistema de instituciones políticas y sociales, asumiendo que fueran adecuados esos deseos y objetivos. Parece muy sencillo suponer que sabemos lo que significa desear el placer o la riqueza, pongamos por caso, al margen de cualquier sistema de instituciones sociales. No tenemos entonces más que preguntarnos cuál sería el mejor instrumento, el medio más efectivo, de realizar esos fines.

Tal como yo entiendo a Hegel, lo que dice es que el caso es diferente con el concepto de una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre. Para entender la vida ética, debemos partir del sistema históricamente dado de las propias instituciones, de la vida ética en su sustancialidad tal como la vemos delante de nuestros ojos. De esto podemos inferir que Hegel rechaza la idea de que el sistema de instituciones no es más que un medio para la vida ética. Hegel piensa que esas instituciones —por usar una palabra que ahora se usa con frecuencia— constituyen la vida ética. Pero ¿qué fuerza tiene aquí la palabra «constituyen»? Rous - seau *y 1y7i11* pensaban que las instituciones de la libertad eran buenas por sí mismas, y no sólo como medio para la felicidad o el bienestar. Y yo creo que Kant pensaba que los principios del derecho constituyen el esquema de los derechos humanos: un sistema de libertad en el que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los demás. La justificación de estos principios tiene su fundamento en la ley moral como ley de la libertad y es enteramente independiente del principio de la felicidad («Teoría y práctica», 279 y sig.). Pero creo que es infructuoso seguir discutiendo de este modo el significado de Hegel. Tenemos que volver al significado del texto de Hegel.

§4. LA PROPIEDAD PRIVADA

1. Antes me referí al texto en que Hegel dice que cualquier tipo de encarnación institucional del concepto *de* voluntad libre es lo que constituye el derecho. La oscuridad de este comentario sólo puede disiparse, pienso yo, si entramos en los detalles de cómo describe Hegel dichas instituciones. Sólo tendremos tiempo para examinar el caso de la propiedad. Pero, antes de entrar en él, digamos unas pocas palabras sobre cómo entiende Hegel el derecho abstracto en §§34-40. En primer lugar, una cuestión importante que, felizmente, es fácil de entender. Recordemos que un sistema del derecho ha de justificarse en virtud de que actualiza el concepto de una voluntad libre que se tiene a sí misma como objeto. Y esto implica que un sistema del derecho no ha de justificarse en virtud de que satisfaga las necesidades o deseos de las personas, o de que concurra a su bienestar. Así pues, en este caso no es adecuada una justificación utilitarista. Como dice Hegel en §37: «En el derecho formal no se consideran E...] los intereses particulares —mi interés o mi provecho—, ni tampoco la causa particular que haya determinado mi voluntad, mi conocimiento o mi finalidad».

La propiedad privada, pues, ha de basarse en consideraciones sobre la libertad, porque la libertad es el fundamento de nuestra dignidad y del derecho. En esto Hegel sigue a Kant, para quien era verdad lo siguiente: que la ley moral es una ley de la libertad, y que tener la capacidad de obrar según esa ley es el fundamento de nuestra dignidad y nos hace miembros de un dominio de los fines.

2. Al tener personalidad, dice Hegel, me hago consciente de mí mismo como esta persona (§35). Evidentemente, también soy movido por ¡mpulsos y deseos, y estoy limitado por mis circunstancias; con todo, soy, como persona, meramente autorrelación y, por consiguiente, me sé en posesión de una voluntad que es indeterminada y libre. Porque yo puedo suponerme sin los deseos e impulsos particulares que me mueven, así como puedo imaginarme en otras circunstancias.

Ahora bien, como dice Hegel en §36, la personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento del sistema del derecho abstracto y formal. Dice entonces Hegel: «El precepto del derecho es [al: *"sé una persona y respeta a los demás como personas"*».

Pero los deseos y las necesidades particulares, aunque estén presentes en nosotros, no son en sí mismas parte de la personalidad como tal, esto es, no son parte de su capacidad jurídica ni, en realidad, de su capacidad de tener una voluntad libre. Son por ello irrelevantes de cara a una explicación y justificación de los derechos. Los derechos fundamentales de la personalidad no dependen de lo que sean los deseos y las necesidades particulares. En §38, dice Hegel: «A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: *no lesionar* la personalidad y lo que de ella se sigue. Sólo hay por lo tanto *prohibiciones jurídicas*».

3. Con respecto al sistema de la propiedad privada, la cuestión es ahora la siguiente: ¿cómo se conforma el sistema de sus derechos con los dos imperativos de «ser una persona y respetar los derechos de los demás como personas; y no violar la personalidad y lo que ella encierra»? ¿Cómo exactamente muestran los derechos de propiedad —a poseerla, usarla e incluso abusar de ella; a privar de ella a los demás así como a venderla— respeto por las personas y encarnan el concepto de

voluntad libre? Podemos indicar tres rasgos del sistema de propiedad privada que muestran respeto por las personas.

a) Vimos al discutir el concepto de voluntad libre que la voluntad —y las personas en cuanto tienen una voluntad libre— debe resolver su indeterminación y entrar en la esfera exterior a fin de existir como Idea. Hegel lo repite en §41. Lo que ahora es exterior al espíritu es la cosa: una cosa no es algo libre, no tiene personalidad, y carece de derechos (§42). Por el contrario, en el sistema del derecho abstracto, las personas tienen el derecho de poner su voluntad en todo lo que esté en la esfera exterior y hacerlo suyo. La cosa no tiene fin en sí misma y deriva su lugar y uso de la voluntad de su poseedor.

Éste es el derecho absoluto de apropiación que tiene el hombre sobre todas las «cosas».

Hegel parece aquí pensar lo siguiente: cuando un sistema del derecho (de leyes e instituciones) concede a todas las personas el derecho *de* poseer todas las cosas como cosas (que no tienen personalidad), y lo hace en virtud de la mera personalidad e independientemente, por tanto, *de* las necesidades y los deseos de las personas, entonces ese sistema expresa los conceptos de voluntad libre, de la dignidad de las personas libres en cuanto tales, y de su superioridad sobre todas las cosas.

b) Un segundo rasgo del sistema de la propiedad privada que Hegel piensa que muestra el respeto por las personas es que las personas, en cuanto poseedoras, pueden hacer todo lo que quieran con su propiedad, siempre que, por supuesto, ello sea consecuente con el respeto a los derechos de los demás como personas. Tenemos deseos y necesidades que fluctúan y cambian, y ello puede influir en cómo usamos nuestra propiedad y ejercemos nuestros derechos, por ejemplo, vendiendo nuestra propiedad. No obstante, nuestros derechos de propiedad no se basan en nuestros deseos y necesidades, sino en nuestra condición de personas. Esto queda claro en §45: «[...] el hecho de que convierto algo en mío llevado por las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio constituye el interés particular de la posesión. Pero, por otro lado, el aspecto según el cual yo como voluntad libre me vuelvo objetivo ante mí en la posesión y sólo entonces soy voluntad actual, constituye lo que en la posesión es verdadero y justo, la determinación de la *propiedad». Y* en la observación se lee: «Respecto de la necesidad, si se la coloca en primer lugar, la propiedad aparece como un medio [para la satisfacción *de* las necesidades]; pero la verdadera posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como primera existencia *[Dasein]* de la libertad, es un fin esencial para sí».

De modo que tengo el derecho de poseer propiedad por cuanto soy una voluntad libre; nada tienen que ver con ello ni mis necesidades ni la satisfacción de mis deseos. La verdadera posición, como dice Hegel, es que el sistema de la propiedad se justifica como la encarnación más adecuada de la libertad. El propio sistema, en la medida en que expresa la libertad, es el fin sustantivo.

c) Un tercer rasgo es que, puesto que las personas son individuos, su propiedad deviene objetiva para ellos como propiedad privada (§46). Y algo parecido ocurre con sus cuerpos (§48). Si mi cuerpo ha de ser el instrumento de mi persona, en cuanto persona con voluntad libre, debo tomar posesión de él. Me vuelvo ante mí mismo objetivo en mi cuerpo. Pero desde el punto de vista de los demás, de forma automática, soy efectivamente un ser libre en mi cuerpo y mi posesión de él es inmediata. Mi cuerpo es así la primera encarnación de mi libertad. Todos debemos tener algún cuerpo; son nuestros diferentes cuerpos los que nos distinguen de los demás. Desposeernos totalmente del cuerpo es matarnos. De modo algo similar, que se nos desposea totalmente de propiedad (como les sucedía a los guardianes en *La República* de Platón) es sufrir una violación de los derechos de propiedad. Dicha violación no es obviamente tan grave como ser privados absolutamente de nuestro cuerpo, pero no deja de ser una seria restricción del ejercicio de la personalidad, una restricción que no viene exigida por los similares derechos de los demás.

Mostramos así respeto por las personas, esto es, mostrando respeto por la integridad de sus cuerpos y observando los preceptos de no lesionarlos o dañarlos o, por supuesto, esclavizarlos (lo que les privaría de hacer el uso de sus propios cuerpos que tengan a bien). De modo análogo, mostramos respeto por las personas respetando la propiedad que posean, sea ella la que fuere. Las cuestiones sobre cuánto deberían poseer las personas y sobre la igualdad de propiedad son cuestiones que caen fuera del derecho abstracto, que no son asunto suyo (§49).

4. Hasta ahora no he hecho más que parafrasear la concepción de Hegel, tal como yo la entiendo, poniéndola en palabras que me son más claras. Espero haberla expresado con la suficiente claridad y no haberla distorsionado. La cuestión central es que el razonamiento de Hegel parece ceñirse a lo que es necesario si un sistema de la propiedad —o un sistema del derecho— ha de expresar la libertad. O, dicho por extenso, si ha de expresar el concepto de una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre y se toma, pues, a sí misma como objeto suyo. Este concepto de una voluntad libre es el que constituye el fundamento del concepto de persona y de personalidad. No consideraré si Hegel presenta un argumento en sentido estricto, o si intenta siquiera hacerlo. Hacer eso sería extremadamente difícil.

Fiaré, s n embargo, unos cuantos comentarios generales. Observemos, en primer Jugar, que Hegel deja al margen toda apelación a las ventajas de la propiedad privada, ya para las personas individuales ya para la sociedad en su conjunto. No apela a las consecuencias deseables de la propiedad a largo plazo para la sociedad. Tampoco apela a lo que la gente podría querer hacer con la propiedad. A este respecto, se opone radicalmente, como Kant antes que él, a toda explicación y justificación utilitarista o bienestarista de un sistema del derecho. Como explicaré en detalle la próxima vez, eso es característico del liberalismo de la libertad.

De forma menos obvia, Hegel no apela a una necesidad psicológica de propiedad que pudieran tener las personas, como si *de* algún modo no pudieran convertirse en ciudadanos libres a menos que se les permitiera tener propiedad privada. Ciertamente, en algún momento tiene que tener en cuenta esta necesidad, pero no quiere apelar a ella en primera instancia. En la sección sobre el derecho abstracto, el razonamiento a favor de la propiedad privada acaba por mostrar que es la expresión más adecuada de la libertad. Aquí es donde podemos apreciar el rasgo especial de la doctrina de Hegel. No ofreceré otros ejemplos, pero esta pauta se repite por doquier en su obra. Me he ocupado de los conceptos de voluntad libre y de propiedad privada porque su relativa sencillez nos permite ilustrar la cuestión principal.

§5. LA SOCIEDAD CIVIL

1. Recordemos que las tres principales instituciones de la vida ética son la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia es la vida ética en su fase natural o inmediata. A su debido tiempo, su unidad sustancial da paso a la sociedad civil, que es una asociación de individuos en una universalidad, universalidad que no es más que abstracta o formal. Entonces, a su vez la sociedad civil es devuelta por el Estado y sus poderes constitucionales a lo universal sustancial. En realidad, la sociedad no surge directamente de la familia. El orden de las cosas es aquí conceptual y, sólo en el sentido amplio que le da Hegel, histórico. Lo importante para nosotros es esto: los sistemas del derecho, tales como la propiedad, no requieren de la sociedad civil; antes bien, es en las instituciones de la sociedad civil y a través de ellas, instituciones como el libre mercado; como es posible la conciencia de la libertad de la voluntad *en* la propiedad.

La sociedad civil comprende tres partes:

a) El sistema de las necesidades *(Bedürfnisse)*. Este sistema es la economía en la que los individuos intercambian bienes y servicios para

satisfacer sus necesidades y deseos, los cuales adoptan nuevas formas y se desarrollan conforme progresa la economía. El intercambio llega a determinar el modo en que se satisfacen las necesidades. La división del trabajo aumenta; los individuos y las familias reconocen que son interdependientes. Los estamentos o las clases *(Stdnde)* toman forma: una clase agraria, una clase empresarial y una clase «universal» de funcionarios, Con esto tenemos el surgimiento de la economía moderna.

b) La administración de justicia *(Rechtsflege)*. El derecho abstracto se formula en leyes que son terminantes, promulgadas y conocidas, Esta dimensión pública es un rasgo esencial de la ley, que se arma para proteger a los individuos del daño y el agravio. Ésta es la parte nueva. En la sociedad civil, «el *hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano [ad» *(PR* §209). La combinación de individuos autosuficientes organizados en un sistema de necesidades y la provisión de seguridad para sus personas y su propiedad por medio de un sistema de justicia da lugar, en palabras de Hegel, a una «universalidad formal».

c) La policía *(Polizei)* y la corporación *(Korporation)*. *Polizei* viene del griego *politiea y* su significado es mucho más amplio que el de nuestra palabra «policía», En la época de Hegel comprendía no sólo el hacer cumplir la ley sino también, entre otras muchas cosas, la fijación de los precios de los bienes de primera necesidad, el control de calidad de los bienes, la ordenación de los hospitales y el alumbrado de las calles. Hegel discute por extenso los problemas de la sociedad civil. Le afligía el crecimiento de la pobreza y de los resentidos *Póbel* (la canalla), pero no tiene ninguna respuesta que ofrecer al respecto.

La corporación de Hegel no es un sindicato ya que incluye a empleadores y a empleados por igual. Cubre también las corporaciones religiosas, las sociedades académicas y los concejos municipales. El papel de las corporaciones es el de moderar el individualismo competitivo del sistema de las necesidades (la economía) y el de preparar a los burgueses para llevar una vida de ciudadanos en el Estado. La sociedad civil, a su vez, es entonces devuelta por el Estado y sus poderes constitucionales a la universalidad sustancial y a una vida pública consagrada a ella. (Aquí uso el lenguaje de Hegel en §157.)

2. Hegel da una gran importancia a su concepción de la sociedad civil, lo que por sí mismo le distingue de otros autores. La sociedad civil, tal como la concebía él, era una novedad para el Estado moderno y caracterizaba á la propia modernidad. Su concepción se distingue por el hecho de que considera que muchos aspectos que habían sido entendidos como elementos del Estado son en realidad elementos de la sociedad

civil. Véase, por ejemplo, nuestra anterior discusión de la judicatura, la policía y la corporación. El estado *político* está separado de la sociedad civil, si bien ambos constituyen el Estado en sentido amplio (§267).

Puede que nos sirva de ayuda una comparación con la sociedad griega. Según la concepción hegeliana de la sociedad griega, ésta sólo tenía dos formas de vida ética: la familia y el Estado o la *polis.* No tenía sociedad civil. Aunque la sociedad civil precede al Estado en la progresión dialéctica de los conceptos en *PR,* históricamente sucede a las primeras formas del Estado. Puesto que la sociedad griega carecía de sociedad civil, sus miembros no tenían una concepción de sí mismos como personas con intereses particulares y separados que entendieran como propios y que quisieran promover. A resultas de ello, Hegel piensa que se identificaban irreflexivamente con su familia o su *polis.* Es decir, se concebían a sí mismos como miembros de una familia particular y de un Estado particular, y perseguían los intereses de esas formas sociales sin que les inquietaran las vacilaciones de una conciencia preocupada por intereses más universales. Esta forma irreflexiva de vida se vuelve inestable y sucumbe a la *decadencia* tan pronto como aparece el pensamiento reflexivo.

Al igual que muchos alemanes de su época, Hegel sentía una gran admiración por la cultura griega clásica y meditó profundamente sobre las razones de su ocaso. Ello le llevó a plantear una de sus cuestiones más fundamentales, a saber: ¿cómo es posible que una forma reflexiva de vida ética sea estable? Huelga decir que podemos formular esta pregunta de manera más elaborada refiriéndonos a la voluntad libre que se quiere a sí misma como libre, pero renuncio a ello. La cuestión aquí es que la sociedad civil y sus instituciones desempeñan un importante papel a la hora de hacer posible una forma estable de vida ética reflexiva.

3. Consideremos cómo funciona esto con dos instituciones. Una es la institución del libre mercado de los economistas políticos clásicos a los que Hegel leyó; la otra es la libertad de religión.

En el mercado, tal como lo describe Hegel, las personas persiguen sus propios intereses y se usan mutuamente como medios para la consecución de sus propios fines. Hasta aquí, todo eso nos resulta familiar. Pero, mientras que un principio de la sociedad civil es la persona concreta —la persona con fines particulares, que son una mezcla de necesidades y caprichos—, el otro principio es la forma de la universalidad. Dice Hegel:

> [El] fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar *de* los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad [de la sociedad civil] es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad, toda diferencia de aptitud y toda contingencia de nacimiento y de fortuna, en ella se precipitan todas las oleadas de las pasiones que son gobernadas por la razón que resplandece en ellas. La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la cual cada particularidad [persona] promueve su bienestar. (§182 *Zusatz)*

¿Cuál es aquí la razón «que resplandece en ellas» y gobierna las oleadas de las pasiones? Son simplemente las leyes de la economía, oferta y demanda y todo eso, que dan como resultado una asignación eficiente de recursos sociales tal cual lo explicara, digamos, Adam Smith en su *Riqueza de las naciones* (1776). Ésta es la forma de universalidad adecuada a las relaciones entre personas concretas que persiguen sus intereses separados y sus fines particulares. Reflexionando sobre las relaciones que mantienen unos con otros, los miembros de la sociedad civil se hacen conscientes de su interdependencia mutua, y esto desempeña un papel en punto a llevarles de vuelta a los objetivos universales del propio Estado. (Aquí son cruciales otras instituciones de la sociedad civil, en particular las corporaciones, y ello de varios modos que mencionaré la próxima vez.)

4. Hegel dice que la gran fuerza del Estado moderno es que se apoya en (§185R) «la fuerza verdaderamente infinita que sólo reside en aquella unidad que deja que la *contraposición* de la razón *[Vernunft] se separe con toda su fuerza* para luego subyugarla, con lo que se mantiene en ella y al mismo tiempo *la conserva en sí intacta». O,* como dice más adelante (§260): «El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial,* conservando así a ésta en aquel principio mismo».

Como parte de la explicación de estas ideas, añade Hegel a §270 una larga y compleja observación sobre la religión, que no puedo empezar a resumir aquí. Con todo, es preciso subrayar que si un aspecto del principio de la subjetividad y la particularidad en la sociedad civil es la persecución de los propios intereses en la vida personal y privada, otro aspecto es la libertad de religión, y de toda religión. En la libertad de religión encontramos una segunda forma en que una institución de la sociedad civil hace posible una forma estable de vida social reflexiva.

La observación añadida a §270 termina con lo siguiente:

> Para que el Estado, en cuanto realidad ética del espíritu que *se sabe,* llegue a la existencia *[Dasein],* es necesaria su separación de la forma de la autoridad y la fe. Pero esta separación sólo ocurre si el ámbito religioso

> llega a una separación en su propio interior. Únicamente de esta manera, [cuando se eleva] por encima de las iglesias *particulares,* alcanza el Estado la *universalidad* del pensamiento, el principio de su forma, y la lleva a la existencia *[Existenz].* Para reconocer esto no sólo se debe saber qué es la universalidad *en sí,* sino también qué es su *existencia [Existenz].* La separación de la iglesia, lejos *de* ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el *único medio* por el cual éste pudo haber llegado a su determinación *[Bestimmung]:* la racionalidad y la vida ética autoconscientes, Al mismo tiempo, es lo mejor que le pudo haber ocurrido a la iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les correspond.

Éste es un buen ejemplo de la filosofía corno reconciliación. Porque lo que muestran las primeras controversias en torno a la tolerancia en los siglos xvi y XVII es que entonces era prácticamente imposible aceptarla para la mayoría de la gente. La división de la cristiandad les parecía un absoluto desastre. Llegaron a aceptar la tolerancia como polítien del Estado sólo porque temieron que la interminable guerra de religión destruyera a la sociedad. Siglos después lo dirá Hegel, a saber, que una vez que entendemos que la tolerancia y la separación de iglesia y Estado son necesarias para la libertad moderna —para la libertad de la voluntad libre que se quiere a sí misma como libre—, podemos reconciliarnos con ella: la aceptamos.

La observación también contiene un buen ejemplo de lo que Hegel llama la astucia de la razón *(die List der Vernunft).*[6] Irónicamente, Martín Lutero, uno de los hombres más intolerantes, resulta ser un agente *de* la libertad moderna. Éste es un aspecto de la historia que Hegel subrayó, que los grandes hombres que provocaron enormes efectos en los grandes acontecimientos de la historia casi nunca entendieron la importancia real de lo que habían hecho. Es como si fueran utilizados por un plan de la providencia que se despliega en el tiempo y se incrusta en el flujo de los acontecimientos.

He intentado señalar de qué modo Hegel, en su interpretación *de* las instituciones del Estado moderno, intenta discernir cómo sus rasgos expresan y constituyen los diferentes aspectos de la libertad, y cómo se puede a menudo dar un sentido claro a las complejidades del texto. Desgraciadamente, no he hecho lo suficiente por impedir las malas interpretaciones de la doctrina de Hegel y por acentuar que lo que él mismo considera que hace es describir las instituciones del Estado moderno en la medida en que son razonables *(vernünftig).* No tiene intención de defender todos los aspectos existentes de este orden institucional, y sabe ciertamente que hay Estados malos y corruptos, y miseria y angustia humanas, por no hablar de los terribles sacrificios de la guerra, las desdichas del divorcio y los males morales que provocan el resentimiento y la indignación de la pobreza. Estos últimos males afligen a lo que Hegel llamaba *«der Póbel»* (la canalla), los marginados (definidos según el nivel de riqueza y estatus y no según el estamento) de la sociedad moderna, para los cuales cree que no hay solución alguna.' Según mi interpretación, Hegel construye un sistema ideal-típico de instituciones que piensa que constituye *efectivamente* la libertad moderna. Es un mundo político y social de libertad real pero no un mundo de placer y felicidad. Alcanzar este último es ya asunto nuestro.

6. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* dice Hegel: «La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *la astucia de la razón:"* la razón hace que las pasiones obren por ella». Véase *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1982, pág. 97. Es en estas lecciones, particularmente, donde se hacen evidentes la filosofía de la historia y la concepción metafísica del mundo de Hegel. Véase la discusión de Allen Wood de estos temas en *Hegel's Ethical Thought,* cap. 13, donde analiza los límites de la ética y concluye con el amoralismo de Hegel.

* He preferido «astucia de la razón» a «ardid de la razón». *(N. del r)*

7. Véase Wood, *Hegers Ethical Thought,* págs. 247-255.

HEGEL II

LA VIDA ÉTICA Y EL LIBERALISMO

§ 1. *SITTLICHKEIT:* LA TEORÍA DEL DEBER

1. Dije la última vez que Hegel era un liberal de mente reformista moderadamente progresista, y que su liberalismo es un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad.* Hice hincapié en dos ideas: la filosofía como reconciliación y el papel de la *Sittlichkeit* en la ubicación de lo ético: el entero entramado de instituciones sociales racionales que hacen posible la libertad. Hoy, tras un breve repaso de la teoría hegeliana de la libertad de la voluntad y de la naturaleza de nuestros deberes como personas libres, nos ocuparemos del tercer componente de la vida ética: el Estado. Aquí es donde con más claridad apreciaremos los elementos y el propósito del liberalismo de Hegel. También analizaremos dos áreas en las que Hegel parece desmarcarse del liberalismo tradicional: su doctrina de la guerra y el papel que desempeña en la vida de los Estados, y su legado como crítico del liberalismo.

2. Empezaré por recordar un tema importante que vimos el último día. Es aquel al que me refería como tesis principal: que la voluntad libre se quiere a sí misma como voluntad libre. Sugería yo que esta oscura expresión significaba las cuatro cosas siguientes.

En primer lugar, que la voluntad libre quiere un sistema de instituciones políticas y sociales en cuyo seno la voluntad libre puede ser libre. Aquí se entiende las instituciones como formas de vida que viven los seres humanos.

En segundo lugar, que la voluntad libre quiere los fines de este sistema de instituciones políticas y sociales, y quiere estos fines como propios.

En tercer lugar, que la voluntad libre es educada en el concepto de sí misma como voluntad libre gracias a diversos rasgos de este sistema de instituciones.

En cuarto lugar, que estos diversos rasgos públicos que así educan a la voluntad libre son ellos mismos rasgos que expresan plenamente el concepto de una voluntad libre.

No podemos prescindir de ninguna de estas condiciones. Cada una importante, y una interpretación estricta de la cuarta resulta vital. Expliqué lo que significa que una institución exprese el concepto de una voluntad libre como voluntad libre analizando con cierta profundidad el concepto *de* la voluntad libre en sí misma y considerando a continuación, a modo de ilustración, cómo podíamos entender el derecho de propiedad privada como un derecho que expresaba la libertad de dicha voluntad. Asimismo tuvimos que distinguir entre un sistema *de* instituciones políticas y sociales entendido, de un lado, como una estructura abstracta que puede describirse mediante ciertos principios y preceptos, mediante sus diversos poderes y agencias, y, de otro lado, como formas vividas *de* vida animadas por personas en el mundo. Es así como deben entenderse aquí las instituciones, como formas vividas de vida.

3. La descripción general de la vida ética *(Sittlichkeit)* viene dada por la tesis principal que hemos repasado. Es un sistema de instituciones políticas y sociales que expresa y actualiza en el mundo el concepto de libertad. Dice Hegel (§142): «La vida ética es *el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente* y *naturaleza de la autoconsciencia».*

Este sistema de instituciones es descrito en la tercera parte de *PR* y es bastante complicado; todos los lectores de Hegel se toparán con pasajes que no podrán entender, aun cuando las líneas maestras sean razonablemente claras. La descripción va de §142 a §320, y concluye con la soberanía del Estado en relación con otros Estados y el ámbito internacional. Señalemos que la doctrina kantiana del contrato social es una tercera alternativa entre las dos que sugiere Hegel en §156 *Zusa-tz,* esto es, entre su propia teoría y el denominado atomismo individualista de Hobbes. Volveremos sobre esto.

4. Antes haré mención de un importante contraste con la forma en que Kant entiende el deber. Como hemos visto, Kant concibe los deberes de justicia y de virtud como deberes que vienen dados por la ley moral, tal como conocemos dicha ley a través del imperativo categórico y del procedimiento de aplicación del mismo. Los deberes *de* justicia restringen los medios que podemos usar para promover nuestros fines, al tiempo que los deberes de virtud establecen fines obligatorios a los que debemos conceder cierto peso. La concepción de Hegel es notablemente diferente. Desde la óptica kantiana, Hegel carece totalmente de una doctrina de los deberes. Su teoría de la *Sittlichkeit* describe diversas formas de vida política y social, A decir de Hegel, esas formas no son ajenas al sujeto; antes bien, el sujeto hace que «en ellas aparezca como en *su propia esencia el testimonio del espíritu.* Allí tiene el sujeto su orgullo y vive en su elemento [al Es una relación inmediata, aún más cercana a la identidad que [una relación basada en] la *fe* y la *confianza»* (§147). Y

continúa diciendo (§148): «La doctrina ética del deber [...] está contenida en el desarrollo sistemático del ámbito de la necesidad ética que se expone en esta tercera parte. La diferencia entre esta exposición y la forma de una *doctrina del deber* [es decir, la de Kant] radica en que aquí las determinaciones éticas se obtienen como relaciones necesarias, por lo que no es preciso añadir en cada caso "esta determinación es por lo tanto un deber para el hombre"».

Los deberes quedan implícitos en la descripción del trasfondo institucional, por lo que no hay necesidad de dicha adición. Para Hegel, el deber aparece como una restricción sólo para la subjetividad indeterminada o para la voluntad natural (la voluntad dada por nuestros deseos naturales). De este modo, para una voluntad libre que se quiere a sí misma como voluntad libre, las instituciones de la vida ética expresan su esencia como tal voluntad y en sus deberes despliegan la liberación del individuo *(Befreiung) (§149).*

a) Conseguimos la liberación de la dependencia del mero impulso natural, o del desánimo o depresión *(Gedrückheit)* que experimentamos al tener que recurrir a la reflexión moral para decidir lo que en general debemos ser o podríamos ser; y

b) Conseguimos la liberación de la subjetividad indeterminada y del fracaso en conseguir una determinación objetiva permaneciendo al mismo tiempo ayunos de realidad. Por el contrario, en nuestros deberes tal como nos vienen dados por las formas de la vida ética, adquirimos nuestra libertad sustancial como individuos.

5. Así, pues, en una vida ética razonable y vibrante, es fácil decir cuáles son nuestros deberes más concretos, y qué es lo que debemos hacer para ser virtuosos. Todo lo que tenemos que hacer es observar los consabidos y explícitos preceptos de nuestra situación: preguntarnos cuáles son nuestros deberes, digamos, como maridos o esposas, o como profesores o estudiantes, y así sucesivamente (§150). La virtud es entonces rectitud *(Rechtschaffenheit):* es poseer el carácter general que puede ser exigido de nosotros por las formas de vida de la *Sittlichkeit,* en una palabra, por nuestro puesto y los deberes que comporta. Podemos llamar virtudes a los diversos aspectos de la rectitud. En un orden ético desarrollado, donde el sistema adecuado de relaciones éticas se ha desarrollado en formas de vida, la virtud, en el auténtico sentido de la palabra (§150R), «sólo tiene lugar y alcanza realidad en circunstancias extraordinarias en que aquellas relaciones entran en conflicto».

En un orden así, una vez que hemos conseguido comprender sus instituciones, con frecuencia podemos resolver los conflictos de obligación

que surgen, aunque haya algunos que no tengan respuesta clara. (Consideremos el conflicto entre Creón y Antígona en la tragedia de Sófocie%. Con todo, un orden ético desarrollado puede arreglárselas para evitar los conflictos serios la mayoría de las veces, de tal modo que éstos serán excepcionales. Hegel piensa que la vida moderna deja poco espacio al heroísmo de la virtud y tiene poca necesidad de él. Ése es uno de sus méritos, un aspecto de nuestra libertad.

He hecho mención de la teoría hegeliana de los deberes morales (§§147-150, 207) y de cómo dichos deberes vienen dados por las formas de la vida ética para que entendiéramos por qué Hegel pone el acento en el papel fundamental de las instituciones políticas y sociales. Dar cuenta de esas instituciones como formas de vida debe ser lo primero. Este enfoque contrasta agudamente con el de Kant, que arranca de la ley moral. Asimismo debemos entender que, para Hegel, nuestros deberes, cuando, vienen dados por la vida ética que expresa la libertad y así los entendemos, son deberes que constituyen un aspecto de nuestra libertad o, como dice él, de nuestra liberación. En cuanto individuos sabemos cuál es nuestro sitio en el mundo social; nos sentimos satisfechos, y alcanzarnos la felicidad, haciendo bien nuestros deberes, siendo buenos maridos o esposas, padres o madres, etc. En las formas de vida de la vida ética, no se da un conflicto esencial entre el deber y la felicidad o entre el deber y la inclinación. Parte del error de Kant es pensar que puede darse.

2. *SILTLICHKEIT:* EL ESTADO

1. He dicho que Hegel ocupa un lugar en la tradición liberal y expresa lo que puede llamarse un liberalismo de la libertad. En la versión hegeliana de esta visión de la libertad, la libertad se entiende como un sistema de instituciones políticas y sociales que garantizan y hacen posible las libertades básicas de los ciudadanos. Sin embargo, las doctrinas políticas de Hegel, hasta bastante recientemente, se han interpretado de mala manera. Durante mucho tiempo, *PR* se entendió como un intento de justificación del Estado prusiano de 1820 o posterior; se ha llegado incluso a asociar a Hegel con el imperialismo alemán y los nazis. Siempre hubo, sin embargo, autores («el centro hegeliano») que insistieron en que Hegel era un liberal moderado y un defensor del moderno Estado constitucional. En los últimos cincuenta años aproximadamente, ésa ha terminado siendo la opinión en la literatura sobre Hegel en lengua inglesa.

Bajo la reforma de la administración del canciller Hardenberg, el rey Federico Guillermo III de Prusia prometió en 1815 dar una constitución

escrita a su nación, pero en 1819 la victoria política de los conservadores dejó claro que no se mantendría la promesa,, A principios de ese año, Hardenberg y el progresista ministro de interior, Wilhelm von Humboldt, redactaron un proyecto constitucional para una asamblea bicameral de los estados, un proyecto similar al del propio Hegel. Bajo la vigente legislación, sólo la nobleza hereditaria podía formar parte del cuerpo de funcionarios prusiano y servir en el nivel más alto de la administración pública, del que se nutría el gobierno (lo que Hegel llamaba el estado político [*PR* §257]). Por el contrario, en el Estado *vernünftig* de Hegel, todos los ciudadanos son elegibles para ocupar cargos en la milicia y en la administración pública (*PR* §271, nota 2; §277, nota 1; §291, nota 1). El Estado hegeliano se parece no al de la Prusia de 1820 sino al de la Prusia que habría nacido en caso de que los reformadores hubieran vencido a los conservadores.'

2. Éstos son los principales elementos del Estado hegeliano, empezando por el derecho constitucional. El Estado no se basa en el contrato, a diferencia de las transacciones comerciales de la sociedad civil. No se formó mediante un contrato original, ni ha de ser juzgado por el grado en que responde a un imaginario contrato original con los ciudadanos (*PR* §§75, 258). El Estado no es una institución que haya de satisfacer las necesidades y deseos ya dados con anterioridad de supuestos individuos atomísticos, esto es, de individuos considerados al margen del lugar que ocupan en un sistema de instituciones básicas. Lo que nos convierte en personas plenamente desarrolladas es el que seamos ciudadanos de un Estado racional: «La determinación racional del hombre es vivir en un Estado» (*PR* §75A). Los Estados hacen de uno un *citoyen* y no meramente un *Bürger.*

1. Para la historia de la política constitucional en Prusia durante estos años, véase James Sheehan, *Germen History, 1770-1866,* Oxford, Clarendon Press, 1989. Un memorando de Hardenberg en 1807 da idea de las expectativas de los reformadores alemanes. Hardenberg definía el propósito de la reforma como «una revolución en el sentido positivo, en el sentido de que conduce al ennoblecimiento de la humanidad, algo que ha de lograrse no a base de impulsos violentos desde abajo o desde fuera, sino a base de la sabiduría del gobierno. [...] Los principios democráticos en un gobierno monárquico: ésa es la forma que me parece adecuada para que avance el espíritu de la época». Sheehan comenta que por "democráticos" Hardenberg entendía la libertad económica y la emancipación social, la apertura de las carreras a todos los hombres de talento, la tolerancia religiosa y la libertad civil para los judíos, la libertad de opinión y de educación. En cuanto a que los ciudadanos tomaran parte en las instituciones democráticas y desempeñaran un papel activo en ellas, no parece haber tenido demasiado interés en las instituciones representativas o haber estado muy seguro de ellas. Libertad significaba libertad de los individuos en la esfera económica y social —en la sociedad civil de Hegel—, siendo dirigidos los asuntos públicos y la política exterior por el Estado y su administración, administración a la que podían pertenecer los ciudadanos (pág. 305).

La constitución del Estado tiene tres elementos o poderes:

a) La monarquía proporciona el elemento *individual.* El cargo es hereditario, lo cual, en opinión de Hegel, evita el capricho y elimina todo sesgo contractual que pudiera surgir si fuera un cargo electo. Aunque el monarca tiene la última palabra en la designación del ejecutivo y en las acciones del gobierno, tales como declarar la guerra, el soberano siempre se deja guiar por el consejo de los expertos. «[E]l aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el subjetivo "yo quiero"» *(PR* §280A). Esto da de sí una monarquía constitucional.

b) El poder ejecutivo o gubernamental es el elemento *particular,* puesto que subsume lo particular en lo universal *(PR* §287). Aplica la ley y las decisiones del monarca a los casos particulares. Está compuesto de la administración pública, el poder judicial, la policía y muchas otras cosas. Todas estas posiciones están abiertas a todos los ciudadanos (varones) de talento: ésta era una de las reformas que Hegel aprobaba.

c) Luego está la legislatura, que constituye el elemento *universal (PR* §§289-320). El pueblo en su conjunto —pero no los campesinos ni los trabajadores, ni en aquella época las mujeres, cuyo sitio estaba en la familia *(PR* §166)— es representado en esta parte del Estado. Además, los ciudadanos son representados no como individuos atomísticos sino como miembros de los estamentos. Hegel registra tres estamentos: i) la aristocracia terrateniente hereditaria, cuyos componentes se sientan como individuos en la cámara alta; ii) la clase empresarial; y iii) la clase universal de los funcionarios (que en Prusia incluía a maestros y profesores universitarios). Los representantes de los dos segundos estamentos son elegidos como miembros *de* las corporaciones respectivas a las que pertenecen. De este modo, como veremos, Hegel abriga la esperanza de moderar el libre mercado y *de* hacerlo servir al propósito de los fines universales.

3. Empezaré con una cita bastante larga de *PR* §260 (la primera sección del «Derecho constitucional»*) y, a continuación, la comentaré:

> [a] El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal *[Einzelheit] y* sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil),

* Rawls dice *Constitutional Law* para referirse a la sección que lleva por título *«Das innere Staatsrecht»,* lo que, de forma más convencional, se traduciría por «derécho público interno». Naturalmente, he mantenido la denominación preferida por Rawls. *(N. del t.)*

> [b] al mismo tiempo que se *convierten* por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último de* su *actividad.*
>
> [c] De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal *[in und für das Allgemeine wollen]* y sin actuar siendo consciente de este fin.
>
> [d] El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial,* conservando así a ésta en aquel principio mismo.

Si entendemos este importante párrafo, deberíamos ser capaces de entender el resto. Lo he dividido en partes, que comentaré por separado.

a) El Estado en su conjunto es el marco de las instituciones políticas y sociales básicas que, junto con la familia y la sociedad civil, capacitan a los ciudadanos, que son miembros del Estado, para alcanzar su libertad. (Es útil distinguir lo que Hegel llama el «Estado político» [el gobierno y su burocracia] del «Estado exterior» [el resto del marco institucional].) Eso es lo que quiere decir Hegel al hablar de la realidad efectiva de la libertad *concreta.* Es libertad concreta porque permite a los *individuos* satisfacer sus intereses *particulares* al haberse desarrollado esos intereses dentro de los límites permitidos por los derechos y deberes establecidos en la familia y la sociedad civil y protegidos por el imperio de la ley.

b) A menos que entendamos la terminología de Hegel, la parte siguiente es harto misteriosa. ¿Qué significa que los intereses se conviertan por sí mismos en interés general? Significa que, siendo uno capaz de ser ciudadano, y no un mero *Bürger,* uno entiende que la sociedad se mantiene unida no simplemente en virtud de la satisfacción de los intereses particulares sino en virtud de un sentido de orden razonable, que es regulado, digamos, por una concepción de la justicia basada en el bien común, una concepción que reconoce los méritos de las pretensiones de todos los sectores de la sociedad. Lo que eleva la vida humana por encima del cotidiano mundo *bürgerliche* es el reconocimiento del interés universal de todos los ciudadanos en participar y mantener el entero sistema de instituciones políticas y sociales del Estado moderno, sistema que hace posible su libertad. Los ciudadanos, con su saber y su voluntad, reconocen este interés universal (colectivo) como propio, y le conceden la máxima prioridad. Se encuentran dispuestos a obrar tomando-

lo como fin último de su acción. Éste es el objetivo dei proyecto de *reconciliación.*

c) Para Hegel, este interés universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y la aceptación de los ciudadanos individuales de la sociedad civil. No viven simplemente como personas privadas absorbidas y preocupadas sólo por sus intereses particulares. Porque al mismo tiempo los ciudadanos se preocupan por lo universal —un universal orientado por una concepción de la justicia basada en el bien común— y su voluntad en cuanto ciudadanos es dirigida hacia ese fin *(«in und für das Allgenzeine wollen»)* y actúan siendo conscientes de ese fin.

d) Hegel creía que el hecho de que la constitución moderna permitiera la plena libertad en la sociedad civil daba una fuerza enorme al Estado, siempre que el interés universal (colectivo) de los ciudadanos fuera reconocido por ellos y ellos mismos le otorgaran prioridad en su vida política. El resultado es una revolución en el sentido de Hardenberg, «en el sentido de que conduce al ennoblecimiento de la humanidad, algo que ha de lograrse no a base de impulsos violentos desde abajo o desde fuera, sino a base de la sabiduría del gobierno. [...] Los principios democráticos en un gobierno monárquico: ésa es la forma que me parece adecuada para que avance el espíritu de la época». Como vimos más arriba, por esa libertad económica y esa emancipación social Hardenberg entendía la apertura de las carreras a todos los hombres de talento, la tolerancia religiosa y la libertad civil para los judíos, la libertad de opinión y de educación. Donde Hegel se aparta de Hardenberg es en que abre un espacio mayor para que los ciudadanos participen y desempeñen un papel activo en las instituciones representativas democráticas.

4. El esquema de voto preferido por Hegel no es el que esperaríamos. Él piensa que el pueblo se toma un interés más razonable e informado en la vida política cuando es representado según los estamentos, las corporaciones y asociaciones a las que pertenecen y cuyos miembros comparten ocupaciones *y* tareas en la sociedad civil. Por el contrario, en el esquema liberal, donde cada ciudadano tiene un voto, los intereses de los ciudadanos tienden a contraerse y a centrarse en sus asuntos económicos privados, lo cual resulta en una pérdida tanto para ellos mismos como para los lazos comunitarios en la sociedad política. Hegel rechaza de este modo la idea de «una persona, un voto», porque para él expresa la idea democrática e individualista según la cual cada persona, como unidad atómica, tiene el derecho fundamental de participar por igual en la deliberación política.' Por el contrario, en un Estado racional bien ordenado, tal como Hegel lo presenta en *PR,* las personas pertenecen en primer lugar a los estamentos, las corporaciones y las asociaciones. Ya que estas formas sociales representan los intereses racionales de sus miembros en lo que Hegel considera una justa jerarquía consultiva (descrita en esa obra), algunas personas tomarán parte en la representación política de esos intereses en el proceso consultivo, pero lo harán en calidad de miembros de estamentos y corporaciones y no en calidad de individuos.

Debemos entender que el esquema de voto de Hegel tiene el propósito de moderar la influencia del mercado competitivo y *de* las aspiraciones de la clase empresarial en el proceso político y de asegurar aquellas políticas públicas enderezadas al interés general, esto es, el bien común del Estado en su conjunto. Hegel pensó que era necesario que la economía estuviera penetrada por las disposiciones circundantes de la regulación y el soporte públicos, y que se instituyeran formas de alentar los valores no competitivos. La moderna economía industrial sería de otro modo un peligro para la vida política y civil, y la corrompería. Su esquema constitucional, con sus tres estamentos, sin duda nos choca por pintoresco y trasnochado, y es poco lo que tiene que enseñarnos. Pero ¿acaso funciona mejor una sociedad constitucional moderna? Desde luego, no la de Estados Unidos, donde la compra de legislación por parte de los «intereses especiales» está a la orden del día.

5. En §§315-318, Hegel discute el papel de la opinión pública. Los anteriores escritos políticos destilan más optimismo que los *PR,* pero Hegel nunca abandona la idea de que la opinión pública debe ser consultada y de que en la asamblea de los estamentos el gobierno debería tener una mayoría operativa. Hegel escribió antes de que se hubieran formado los partidos políticos en el sentido actual y de que se hubiesen con-

2. *Principios de la filosofía del derecho* (1821), §308. La principal objeción de Hegel al sufragio directo en la constitución de Württemberg presentada por el rey liberal en 1815-1816 se encuentra en parte en el siguiente pasaje del ensayo de 1817 «La reunión de la Asamblea *de* los estados en el reino de Württemberg, 1815-1816»: «De lo contrario carecerán los electores *de* todo vínculo o conexión con el orden civil y la organización del Estado. Los ciudadanos entran en escena como átomos aislados, y las asambleas electorales como agregados inorgánicos sin orden; la unidad de los pueblos se disuelve en una masa informe. Jamás debería haber aparecido la comunidad bajo esta forma para llevar a cabo empresa alguna; es una forma muy lejos de la dignidad de la comunidad y extremadamente en contradicción con sus conceptos como orden espiritual. La edad y la propiedad son cualidades que afectan sólo al propio individuo, pero no le otorgan ningún valor característico en el orden civil. Dicho valor lo obtiene sólo de la fuerza de su ocupación, de su posición, de sus habilidades en el trabajo, todo lo cual, al serle reconocido por sus conciudadanos, lo faculta para ser considerado maestro de su oficio» *(Hegel's Political Writings,* trad. de T. M. Knox, con una introducción de Z. A. Pelczynski, Oxford, Clarendon Press, 1964, pág. 262).

vertido en una parte esencial de la política. Para él, los partidos eran grupos particulares de políticos en los estamentos que expresaban intereses diversos.

La opinión pública cumple dos papeles importantes. Uno es el de llamar la atención del gobierno ante las quejas y los deseos del electorado, permitiendo así que el gobierno esté mejor informado sobre lo que pasa por la cabeza de la gente y sobre sus necesidades y dificultades más urgentes. El otro papel de la opinión pública es el de acercar los problemas y consideraciones del gobierno a la ciudadanía, de tal modo que los ciudadanos adquieran un sentido político y un conocimiento de los motivos en que se basan las decisiones y políticas del gobierno. Este toma y daca tiene lugar en los debates de la asamblea de los estamentos.

Hegel entiende que las discusiones en el seno de los estamentos son deliberativas, esto es, que las razones que se esgrimen por todas las partes deberían considerarse como argumentos. Se entiende, pues, que tanto los ministros del gobierno, que deben comparecer regularmente ante los estamentos, como los miembros electos pueden cambiar de opinión en respuesta a consideraciones racionales. Esto exige que los representantes sean agentes libres y no delegados, y que las sesiones de los estamentos sean públicas.

> La publicidad de las sesiones de la asamblea de los estamentos constituye para los ciudadanos un espectáculo importante y especialmente instructivo. Allí sobre todo conoce el pueblo lo verdadero de sus intereses [...] sólo en la asamblea se desarrollan las virtudes, los talentos y las capacidades que tienen que servir luego de ejemplo [para los demás]. Estas sesiones son ciertamente molestas para los ministros, que tienen que armarse de ingenio y elocuencia para afrontar los ataques que se les dirigen, pero a pesar de ello la publicidad es el medio educativo más importante para los intereses del Estado. En un pueblo donde esto ocurre se muestra respecto del Estado una vivacidad totalmente diferente de donde no existe asamblea representativa o ésta no tiene carácter público *(PR* §315A)

Ésta es una firme defensa del papel educativo de la vida política a la hora de forjar una opinión pública enérgica e informada, opinión que abandonada a sí misma no es más que una mezcla de verdad y error.

§3. *SITTLICHKEIT:* GUERRA Y PAZ

1. He dicho que Hegel debería figurar en la tradición liberal. Sin embargo, hay ciertos elementos en su doctrina que plantean dudas. Uno de

dichos elementos es su doctrina de la guerra y el papel que le asigna en la vida de los Estados. Desde Montesquieu, los escritores inscritos en la tradición liberal han pensado con frecuencia que la democracia constitucional, combinada con el comercio y la industria, conduciría a la paz entre las naciones. «Sobre la paz perpetua» de Kant (1795) muestra el camino. Pero Hegel rechaza esa idea.

El papel de lo que Hegel llama «el estamento militar» *(PR* §327) es el de defender al Estado en la guerra contra otros Estados. Su virtud característica es el valor, una virtud formal porque supone la mayor abstracción de la libertad respecto de todo fin particular, del placer y de la vida. Esta virtud expresa el hecho de que los militares deben estar preparados para sacrificarse, si fuera necesario, por la defensa del Estado. Hegel acepta la idea cristiana según la cual un Estado sólo debería ir a la guerra en defensa propia; rechaza, pues, la guerra de conquista y la que persigue la gloria *(PR* §326).[3] En cuanto a la conducción de la guerra, dice que la guerra no debe hacerse contra la población civil o contra las instituciones del Estado extranjero, ni puede hacerse de tal modo que haga más difícil lograr una paz justa. Dice Hegel *(PR* §338): «La guerra, por lo tanto, encierra la determinación del derecho internacional *(Völkerrecht)* por la cual se conserva en ella la posibilidad de la paz, que implica, por ejemplo, que sean respetados los embajadores, y en general que la guerra no se dirija contra las instituciones internas, contra la pacífica vida privada y familiar ni contra las personas privadas».

No hay aquí ninguna diferencia con el liberalismo tradicional respecto de la justificación de la guerra como autodefensa del sistema de la libertad moderna que el Estado sustenta y hace posible.

2. En *PR* §324 puede parece que Hegel niega a una sociedad liberal el derecho a la guerra cuando dice que «el deber sustancial del individuo, el deber de mantener, con el peligro y el sacrificio de su propiedad y de su vida, de su opinión y de todo aquello que está naturalmente comprendido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial, la independencia y soberanía del Estado. Se hace un cálculo equivocado cuando al exigir este sacrificio se hace referencia al Estado sólo en el sentido de la sociedad civil y se considera como su fin último la *seguridad* de la *vida* y de la *propiedad* de los *individuos».* (Sobre la concepción del Estado como basado en el contrato social, véase §258, incluidos Observación y *Zustitze.)*

A mi entender, aquí Hegel no rechaza el derecho de una sociedad liberal a entrar en una guerra de autodefensa sino que dice más bien que,

3. En §326, Hegel desaprueba la guerra de agresión contra otros Estados. Dice: «Cuando la totalidad [el Estado entero] es así convertida en fuerza, arrancada de su vida interior y proyectada hacia el exterior, la guerra de defensa se transforma en guerra de conquista».

cuando lo hace, no es razonable pensar que el fin último de la sociedad política es la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos, *en cuanto individuos* de la sociedad civil.[4] Tal como él dice, esto sería un cálculo equivocado. Tiene razón al decir eso. Sin embargo, sólo una idea muy limitada de sociedad liberal la concebiría como una sociedad que sólo encierra relaciones de propiedad y economía, y los aspectos más materiales de la vida. Esta limitada idea no es cierta de una sociedad liberal que contiene iglesias, universidades, las actividades espirituales del arte, la religión y la filosofía. Hegel también hace una firme defensa y afirmación de la tolerancia y la libertad de conciencia, adelantándose con mucho a la mentalidad de su tiempo (§270).

Cuando una sociedad liberal entra en una guerra de autodefensa, debe hacerlo para proteger y preservar la libertad de sus ciudadanos y sus instituciones políticas democráticas. Sólo entonces actuará de acuerdo con un liberalismo de la libertad y entrará en guerra por las razones correctas. En realidad, no puede con justicia exigir a sus ciudadanos que luchen por conseguir riquezas o por procurarse recursos naturales, mucho menos por hacerse con el poder y el imperio.[5] Irrumpir en la libertad de los ciudadanos mediante conscripción u otras prácticas para construir fuerzas armadas sólo puede hacerse, desde una perspectiva liberal, por mor de la propia libertad, es decir, como un medio necesario para defender las instituciones constitucionales democráticas y las muchas tradiciones religiosas y no religiosas y las formas de vida.[6] De este modo, las instituciones políticas liberales realizan la tarea de devolver a la sociedad civil a lo universal. Nuevamente, tampoco hay aquí ningún conflicto con el liberalismo y con el derecho a la guerra en defensa propia.

3. Ahora es cuando llegamos a una diferencia importante con el liberalismo. Esta diferencia concierne a los dos poderes tradicionales de la soberanía y al porqué de que Hegel los defienda. Uno de esos poderes es el derecho del Estado a entrar en guerra para perseguir de forma racional (no necesariamente razonable) sus propios intereses, esto es, la continuación de la política por otros medios de Clausewitz. El otro poder es la autonomía interna del Estado: el Estado tiene pleno control sobre la población (incluidas las minorías), los recursos y la tierra dentro de su propio territorio reconocido. Hegel piensa que estos derechos

4. Esta visión de liberalismo depende para Hegel de su fundamentación en la idea del contrato social. Véase *Principios de la filosofía del derecho,* §§ 258, 281.

5. Huelga decir que las supuestas sociedades liberales a veces hacen eso, pero lo único que ello muestra es que son injustas en la guerra.

6. Véase *A Theory of Justice,* págs. 380 y sig. (trad. cast.: *Teoría de la justicia,* Madrid, FCE, 1997).

son aspectos esenciales del Estado concebido como un individuo sustantivo, pues piensa que los Estados, como sustancias espirituales, requieren del reconocimiento de otros Estados, ni más ni menos que las personas requieren del reconocimiento de otras personas *(PR* §331). Este reconocimiento por parte de otros Estados forma parte del proceso por el que un Estado, como sustancia espiritual, deviene Estado y se perpetúa como tal.

Una concepción liberal de la libertad entrará en conflicto con estas posiciones de Hegel de dos maneras. En primer lugar, a fin de establecer normas razonables de derecho y justicia que gobiernen el derecho internacional, una concepción liberal negará a los Estados los dos poderes tradicionales de la soberanía: el derecho a la guerra para perseguir sus propios intereses racionales y el derecho de autonomía interna. Permitir el primero nos pone en riesgo de una guerra perpetua. Permitir el segundo amenaza los derechos humanos fundamentales. Un Estado no tiene la libertad de abusar con impunidad de su propio pueblo o de las minorías que incluya; sólo los casos muy serios pueden justificar algún tipo de sanción, incluso la intervención.

La segunda manera en que una doctrina liberal de la libertad entrará en conflicto con la concepción hegeliana es no aceptando su idea del Estado como una sustancia espiritual que necesita del reconocimiento de otros Estados como tales sustancias. No discutiré, sin embargo, la idea del Estado como sustancia, excepto para decir que un liberalismo de la libertad no entiende el Estado de este modo. Un Estado no es más que un pueblo que vive dentro de un marco establecido de instituciones políticas y sociales y que toma sus decisiones políticas mediante los órganos de su libre gobierno constitucional. Un Estado, en tanto que actor político, es un cuerpo de ciudadanos, un electorado, organizado mediante sus instituciones políticas y que actúa a través de ellas.

La concepción hegeliana de las relaciones internacionales se explica por el hecho de que las considera basadas sólo en tratados, sin que haya un poder superior que los haga cumplir *(PR* §333-334). Estos tratados están marcados por la contingencia y pueden ser violados en cualquier momento, en cuanto que a un Estado se le antojara hacerlo, con lo que el tema se zanjaría en última instancia mediante la guerra. Aunque el Estado *vernünftige* hegeliano sólo entra en guerra en defensa propia, necesita de su propio estamento militar para defenderse en caso de ser atacado. Para Hegel, la guerra resulta de la naturaleza necesariamente *anárquica* de las relaciones entre Estados. Por el contrario, la concepción liberal, concepción ejemplificada por la «paz perpetua» de Kant, considera que la causa principal de la guerra radica en la naturaleza interna de los Estados y no en la naturaleza anárquica de sus relaciones mutuas.

Volviendo a Montesquieu,' la tradición liberal ha propuesto la idea de una *paz democrática* y ha sostenido que la paz reinará entre pueblos democráticos y comerciales organizados mediante gobiernos constitucionales libres e involucrados en la actividad industrial. Están en paz entre ellos puesto que no tienen razones para atacarse mutuamente. Como Estados constitucionales, insisten en la libertad de religión y en la libertad de conciencia; no pretenden convertir a las demás naciones a su religión dominante, si es que la tienen. La industria y el comercio colman sus necesidades sociales y materiales. Como el Estado de Hegel, sólo entran en guerra en defensa propia.

§4. UNA TERCERA ALTERNATIVA

1. En el *Zusatz* §156 dice Hegel que «Hespecto de lo ético sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal».

Yo sugiero que hay una tercera alternativa. Hegel contrapone su punto de vista al que parte de los individuos particulares como átomos y construye a partir de ellos como fundamento. De este modo el Estado y sus instituciones no son nada aparte de los individuos a los que sirve como medio. Hegel quiere que veamos el Estado como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares. El miembro de un Estado es un miembro de dichos grupos; y cuando hablamos del Estado, los miembros del mismo sólo se consideran bajo esta definición. La tercera alternativa que tengo en mente se encuentra en Rousseau y Kant. Antes expuse algo acerca de la concepción política de Kant en relación con su doctrina de la fe razonable. Así que la analizaré aquí brevemente.

2. El pensamiento político de Kant contiene, entre otras, las siguientes ideas principales:[8]

— el papel político esencial de la libre razón pública;
— la idea del contrato social u original;

7. Véase *El espíritu de las leyes* (1748), Lb. 20, capítulos 1 y 2.
8. Estos elementos del pensamiento político de Kant se encuentran en una serie de ensayos políticos: «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784); «¿Qué es Ilustración?» (1784); «Teoría y práctica» (1793), «Sobre la paz perpetua» (1795); y «La contienda entre las facultades de filosofía y teología» (1798).

— la idea de los ciudadanos como miembros colegisladores del Estado,
— el rechazo del principio de felicidad como criterio del derecl;o público fundamental;
— la libertad de religión y el derecho a perseguir nuestra felicidad a nuestro modo, libres de la interferencia estatal, siempre que respetemos los derechos de los demás.

En cuanto a las esperanzas prácticas de Kant, el contenido de su fe razonable, confiaba en que llegaría el día en que la humanidad estuviera organizada en una sociedad de sociedades, donde cada una tuviera su propio régimen representativo constitucional. Cada régimen sería un miembro de una confederación de pueblos unidos para prevenir ante todo la guerra. Por debajo de esta esperanza está la creencia kantiana en que un Estado mundial sería bien un despotismo sin alma, bien un Estado desgarrado por la guerra civil a medida que las distintas regiones intentaran conquistar su autonomía, así como la creencia adicional en que los gobiernos democráticos no entran en guerra entre sí. Una sociedad de pueblos, todos ellos con regímenes constitucionales —pensaba Kant—, sería pacífica y avanzaría por el camino de la cultura y las artes («Sobre la paz perpetua», Ak.

3. La clave para entender la concepción kantiana como tercera alternativa radica en su interpretación del contrato social u original. Hay dos rasgos cruciales de esta idea.

a) El primer rasgo es la naturaleza especial del contrato social. Todos los contratos suponen un acuerdo en perseguir un fin mediante el esfuerzo conjunto o la constricción conjunta (como cuando yo acuerdo no impedir que persigas tu fin y, recíprocamente, tú acuerdas no impedir que yo persiga el mío). Aquí nosotros no compartimos esos fines. El contrato social, sin embargo, es una unión de muchos individuos —de todos los ciudadanos— para la consecución de un fin común que todos comparten efectivamente («Teoría y práctica», Ak. VIII:289). Ahora bien, este mismo fin no es sólo un fin que todos de hecho comparten sino un fin que deben compartir. Esto se debe a que Kant piensa que la primera decisión que estamos obligados a tomar es la de abandonar el estado de naturaleza y unirnos con todo aquel en quien puedan influir nuestras acciones a fin de someternos juntos a un sistema de derecho público que pueda imponérsenos (*Metaphysik der Sitten*, I:§44). De esta manera, el Estado es una unión del pueblo bajo principios de derecho público (§45).

b) Un segundo rasgo distintivo del contrato social es que es una idea de la razón («Teoría y práctica», 8:297). Una de las cosas que quiere decir Kant con esto es que no debemos buscar dicho contrato en el pasado,

o preocupa nos de si alguna vez lo hubo o de cuáles fueron los términos del mismo. Todas estas inquisiciones están fuera de lugar, pues la idea de un contrato así es una idea de la razón y, como tal, es ahistórica. Entendemos correctamente el contrato social cuando lo entendemos como criterio supremo del derecho constitucional y fundamental. Como criterio supremo, obliga a todo legislador a armar las leyes de tal modo que podrían haber sido producidas por la voluntad unida de todo el pueblo y obtener así el consentimiento de cada súbdito en la voluntad general. Dice Kant: «Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara imposible a todo un pueblo otorgarle su conformidad [...] entonces no es legítima» *(ibid.)*. Y en otro lugar: «Porque aquello que no puede decidir el pueblo entero sobre sí mismo, tampoco puede el legislador decidirlo sobre el pueblo» (*MdS* 6:327-328).

4. A modo de ejemplo de la aplicación de este principio, Kant dice que la ley no puede instituir a una cierta clase de súbditos como una clase privilegiada y hereditaria («Teoría y práctica», 8:297), ni puede declarar a ninguna religión religión del Estado, con los correspondientes poderes de sanción (*MdS* 6:327-328). «Pero ningún pueblo puede decidir no progresar jamás en el esclarecimiento de la fe (ilustración), por tanto, no reformarse nunca en lo que respecta a la iglesia: porque esto se opondría a la humanidad en su propia persona, por consiguiente, a su derecho supremo.» Cualquier ley semejante sería inválida, pues violaría los derechos de nuestros descendientes al impedirles progresar en la comprensión religiosa.

Los dos rasgos distintivos del contrato social significan que el contrato formula el supremo principio en cuestiones políticas, y al observar ese principio queda cumplido el deber que todos tenemos como personas razonables y racionales de participar en una unión social con todos los demás, unión en la que los derechos de todos los ciudadanos queden garantizados por los principios del derecho. Todos tenemos ese deber. Así, al entrar en sociedad mediante el contrato social, cada uno de nosotros logra exactamente el mismo fin, un fin que todos compartimos *y debemos* compartir. De ahí el primer rasgo especial del contrato. El segundo rasgo del contrato —que es el criterio supremo del derecho fundamental— se desprende de aquello que personas razonables y racionales podrían aceptar como prueba del derecho fundamental. Con lo dicho de la doctrina política de Kant basta para indicar que representa una tercera alternativa. No es lo mismo que partir de los individuos particulares como átomos independientes de todo vínculo social y construir seguidamente a partir de ellos como fundamento. Y tampoco usa la idea

del Estado como sustancia espiritual ni la de los individuos como meros accidentes de su sustancialidad; el Estado es la arena en la que los individuos pueden perseguir sus fines de acuerdo con los principios que cada cual puede considerar razonables y equitativos.

5. EL LEGADO DE HEGEL COMO CRÍTICO DEL LIBERALISMO

1. Algunos autores piensan que entre los más importantes legados de Hegel para el presente se encuentra su crítica del liberalismo. Sin duda, las críticas de Hegel son penetrantes y significativas; lo que no está tan claro es que el liberalismo, especialmente el liberalismo de la libertad, no pueda reconocerlas y dar cuenta de ellas.

A veces se dice que una sociedad liberal no tiene una meta universal, colectiva, sino que existe sólo para servir a los fines particulares y privados de sus miembros individuales, esto es, de lo que Hegel entiende como sociedad civil. Un ejemplo familiar de ello se encuentra en la filosofía política de Hobbes. En su estado de naturaleza, todas las personas hacen de su propia felicidad o de su propia seguridad su fin privado o personal. Estos fines no son, por supuesto, fines compartidos; pueden ser de la misma *clase,* pero no son el mismo *fin.* El contrato social de Hobbes que establece la soberanía no supone un fin compartido, mucho menos un fin que todos debemos compartir, excepto en la medida en que somos racionales (que no razonables). Además, las instituciones del Estado son un fin común sólo en el sentido en que son un medio para la felicidad o la seguridad particulares de cada individuo. Esas instituciones no determinan una forma de vida política pública que los ciudadanos hayan de tener por legítima o justa, una vida pública cuyo sentido de la justicia les mueva a actuar. La sociedad del *Leviatán* es un tipo de *sociedad privada.* Del enfoque de Hobbes dice Hegel que «carece de espíritu, porque sólo establece una agregación». No hay unidad real, puesto que no se comparte públicamente el mismo fin. Éste es uno de los sentidos del individualismo atomístico.

Según acabamos de ver, esta crítica no se aplica a Kant. Kant supone que todos los ciudadanos entienden el contrato social como una idea de la razón, con su fin compartido obligatorio de establecer políticamente una unión social. En su doctrina, los ciudadanos tienen *exactamente el mismo fin* de garantizar a los otros ciudadanos, al igual que a sí mismos, sus derechos y libertades constitucionales fundamentales. Por otro lado, este fin compartido viene definido por los principios razonables del derecho y la justicia; es una forma de vida política que es razonable y equitativa. Evidentemente, es por el bien de los ciudadanos por lo que se respetan sus de-

echos y libertades, mas respetarlos es lo que los ciudadanos se deben mutuamente, porque ése es el fin compartido de su régimen republicano. Lo mismo vale decir de cualquier liberalismo de la libertad, ya sea el de Kant, ya el de J. S. Mill, ya el de la *Teoría de la justicia.* Es incorrecto decir que en un liberalismo de la libertad el Estado no tiene fines comunes públicamente compartidos sino que se justifica enteramente sobre la base de los objetivos y deseos privados de sus ciudadanos.

La tradición del liberalismo de la libertad arranca al menos de la Reforma y da especial primacía a determinadas libertades básicas: la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, las libertades de las personas y la libre elección de vocación —libertad de la esclavitud y la servidumbre—, por mencionar algunos casos fundamentales. El liberalismo político también es un liberalismo de la libertad. Asegura además a todos los ciudadanos los medios de uso universal (bienes primarios), de modo tal que pueden hacer un uso inteligente del ejercicio de sus libertades. Su felicidad, empero, no está garantizada, pues es asunto de los propios ciudadanos. El liberalismo de los utilitaristas (clásicos) —Bentham, James Mill y Sidgwick— es distinto del liberalismo de la libertad. Su principio primero es el de la máxima felicidad agregada de todos los individuos. Si confirma las libertades liberales, es un liberalismo de la *felicidad;* sin embargo, si no confirma dichas libertades, no es liberalismo en absoluto. Puesto que su ideal básico es la maximización de la felicidad, es una contingencia que, al hacerlo, asegure las libertades básicas.

2. Una segunda crítica del liberalismo es que no alcanza a ver, cosa que Hegel ciertamente vio, el profundo enraizamiento social de la gente dentro del marco establecido de sus instituciones políticas y sociales. En esto es mucho lo que podemos aprender de él, pues es una de sus mayores contribuciones. Pero no creo que un liberalismo de la libertad caiga aquí en falta. La *Teoría de la justicia* sigue a Hegel a este respecto cuando hace de la estructura básica de la sociedad el *primer* sujeto de la justicia. Las personas están enraizadas en la sociedad: éste es el punto de partida; y los primeros principios de la justicia que seleccionan deben de aplicarse a la estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad están entrelazados: ambos se requieren mutuamente y ninguno se sostiene por sí solo.

Si los ciudadanos de una democracia constitucional deben reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente este ideal de justicia política. Esta labor de educación forma parte del papel de una concepción política. En ese papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios toman cuerpo en las instituciones de la estructura básica y son la clave para interpretarlas. Conocer esa cultura pública y participar en ella es un modo en que los ciudadanos aprenden esa concepción de sí mismos, una concepción que muy probablemente nunca se formarían y, mucho menos, aceptarían y desearían realizar, si fueran abandonados a sus propias reflexiones.

Consideremos a continuación de qué modo afectan las diversas contingencias de la vida social al contenido de los fines y propósitos últimos de las personas, así como al vigor y la confianza con que persiguen dichos fines. Evaluamos nuestras posibilidades en la vida según nuestro lugar en la sociedad, y nos fijamos fines y propósitos a la luz de los medios y oportunidades que realistamente esperamos tener a nuestro alcance. Que estemos esperanzados y seamos optimistas acerca de nuestro futuro, o resignados y apáticos, depende tanto de las desigualdades ligadas a nuestra posición social como de los principios públicos de justicia que la sociedad no sólo profesa sino que pone en práctica con más o menos efectividad para regular las instituciones de la justicia en un contexto social. De ahí que la estructura básica de un régimen social y económico no sea sólo un orden que satisface deseos y aspiraciones dadas sino también un orden que suscita nuevos deseos y aspiraciones en el futuro. Y esto lo hace a través de las expectativas y aspiraciones que alienta no sólo en el presente sino a lo largo de toda una vida también.

Por otro lado, las dotaciones de todo tipo con las que venimos al mundo (digamos, la inteligencia y la aptitud con las que nacemos) no son bienes naturales fijos con una capacidad constante. No son más que meras potencialidades que no pueden fructificar al margen de las condiciones sociales; y cuando se realizan, no pueden adoptar más que una o algunas de las muchas formas posibles. Las aptitudes educadas y entrenadas representan siempre una selección, y una selección de una pequeña muestra de un amplio abanico de posibilidades que podrían haberse realizado. Entre las cosas que afectan a su realización están las actitudes sociales de estímulo y apoyo, y las instituciones que se encargan de disciplinarias y usarlas tempranamente. No sólo nuestra concepción de nosotros mismos y nuestros objetivos y ambiciones, sino también nuestras aptitudes y talentos realizados, reflejan nuestra historia personal, nuestras oportunidades y posición social, y la influencia de la buena y mala fortuna. Razones de esta índole son las que muestran nuestro enraizamiento en la sociedad, algo que reconoce plenamente un liberalismo razonable.

3. Una tercera crítica del liberalismo es que no puede dar cuenta del valor intrínseco de las instituciones y de las prácticas sociales en cuanto tales. Tal como lo ve Hegel, la bondad de estas formas sociales debe trascender la realización de los objetivos y deseos de los individuos, aun cuando estos objetivos sean sociales: son los objetivos de los ciudadanos, de los empleados públicos y de los políticos, todos los cuales están com-

prometidos en el mantenimiento de sus instituciones democráticas; son los objetivos de los compositores, intérpretes y directores, todos los cuales están comprometidos en la continuación de las tradiciones musicales; y así sucesivamente con un sinnúmero de casos similares. Pero el logro de estos objetivos, aunque satisface evidentemente a los individuos que se los plantean, no satisface el bien privado de los individuos en cuanto tales; ese bien privado es probablemente un bien que podrían tener aparte de las correspondientes relaciones sociales.

Entonces, ¿qué significa decir que Hegel sostiene que los bienes colectivos tienen un valor no reducible al bien de los individuos? Se dice que Hegel sostiene que lo que hace al Estado racional y lo que hace que sea un fin en sí mismo es la identificación sistemática de sus instituciones con la actualización de la libertad subjetiva y el bien privado de los individuos.

Lo crucial aquí es lo que se entienda por el bien de los individuos, el bien privado de los individuos y el bien privado de los individuos en cuanto tales. ¿Todas estas cosas significan lo mismo? Digamos que no son lo mismo, y distingámoslas del modo siguiente.

En primer lugar, el bien de los individuos consiste, al menos en parte, en el logro de toda índole de objetivos últimos de los individuos, y aquí se incluyen especialmente sus objetivos sociales y públicos tal como ha' sido definidos más arriba, junto con la satisfacción de estas aspiraciones.

En segundo lugar, decimos que el bien privado de los individuos es el logro de toda índole de objetivos últimos no públicos, y aquí entendemos como no públicos sus objetivos en cuanto miembros de las familias, en cuanto maridos y esposas, en cuanto hijos e hijas. Consideramos la familia y algunas otras instituciones como no públicas, pero eso no quiere decir que no estén sujetas a constricciones morales y legales.

Finalmente, el bien privado de los individuos en cuanto tales es el bien de los individuos concebidos en un sentido puramente individualista o particularista; por decirlo de algún modo, es el bien entendido como la felicidad global de un individuo, en un sentido tal vez, aunque no necesariamente, hedonista.

Dando por sentado que la tradición liberal puede permitir y de hecho permite el bien de los individuos en todos estos sentidos (sobre todo en el primero), no hay por ahora ningún conflicto entre dicha tradición y la concepción de Hegel. En tanto que esquema de instituciones libres, la estructura básica de las instituciones liberales facilita el logro de todos esos tipos de objetivos últimos; y eso es lo que hace que el Estado sea racional y un fin en sí mismo.

Hegel no niega la tautología según la cual los bienes colectivos también tienen valor porque tienen valor para los individuos. Así pues, si interpretamos los bienes colectivos en el sentido de estados institucionales de cosas —digamos, el esquema mismo de instituciones libres— que benefician a los individuos en general, entonces no hay, tampoco aquí, conflicto alguno con la tradición liberal. Porque el liberalismo reconoce que los individuos, en su calidad de ciudadanos o políticos, pueden luchar por establecer, en vista de sus objetivos últimos, un esquema de instituciones libres que tenga un valor intrínseco. El hacerlo satisface su deseo de justicia pública, su devoción por el ideal de democracia. A buen seguro, Hegel no dice que la tradición liberal no reconozca semejantes aspiraciones. Pero el éxito que tengan los individuos en realizar esa aspiración determina hasta qué punto realizarán su bien (definido en sentido social e institucional).

4. Hegel afirma que lo que más valor tiene para los individuos, lo que actualiza su libertad de forma más completa, es el logro de un fin universal o colectivo, no el logro de sus propios fines privados sin más. Pero esto no es algo que, en general, niegue la tradición liberal. Lo que sí niega es que el supremo bien de los seres humanos se realice generalmente en la política, algo así como en la vida pública de la *polis* griega. Antes bien, el liberalismo hace hincapié en otros grandes valores colectivos, los de la ciencia, el arte y la cultura, o los de la vida privada y personal, los del afecto, la amistad y el amor.

5. Pienso que todavía tenemos que llegar hasta la raíz de la doctrina de Hegel, ya que el supuesto conflicto con el liberalismo no parece existir por ahora. La crítica que hemos examinado depende de una concepción equivocada, en realidad una parodia, del liberalismo. Intentaré, pues, cambiar de rumbo.

La raíz de la doctrina de Hegel se halla en sus concepciones de la historia, del *Geist,* y en el papel de la razón en la reflexión filosófica. A menudo calibra Hegel la grandeza de las grandes figuras de la historia por su contribución al progresivo desarrollo de la estructura institucional de la vida social humana. Las acciones de los agentes históricos a lo largo del tiempo realizan, de forma no intencionada, grandes transformaciones sociales que la filosofía, al mirar hacia atrás y volver sobre el hecho, entiende como una astucia de la razón. Las grandes figuras persiguen sus propios fines limitados, pero sin saberlo sirven a la realización del *Geist.* A menudo habla Hegel del destino y del sufrimiento de los individuos de un modo que no puede sino chocarnos por su crueldad e indiferencia. Son usados en el curso de la historia como cualquier otro material; van y vienen como elementos efímeros y fungibles de las instituciones y la cultura. Sin embargo, el marco social permanece y manifiesta los progresos que ha hecho el *Geist* para lograr su objetivo, objetivo que consiste en pasar de ser sustancia a ser un sujeto plenamente consciente de sí mismo, tras haber actualizado todas sus potencialida-

cies latentes. Esto último es de una importancia suprema, incluso religiosa, ya no de una importancia simplemente humana. ¿Cómo debemos entender esto?

Planteemos el tema de este modo. Hay tres puntos de vista. Está el punto de vista de la humanidad, el punto de vista de Dios y el punto de vista del *Geist.* La idea del punto de vista del *Geist* es la idea de un punto de vista que es al mismo tiempo humano y divino, pues justamente el *Geist* se introduce como la mediación y reconciliación de los conceptos tradicionales de Dios y humanidad. El *Geist* no es cruel ni por supuesto maligno. En el desarrollo del *Geist* desde la sustancia al sujeto, los seres humanos sufren y mueren, para no ser resucitados en el día final. Pero es esencial que las instituciones sociales sean un marco en el que se realice el bien de los individuos. Sólo así consigue el *Geist* su plena expresión en instituciones sociales razonables y racionales. Sólo así pueden llegar a ser los individuos portadores de cultura —de religión y filosofía, de ciencia y arte—, y es en la conciencia humana de esa cultura donde el propio *Geist* alcanza su consciente autoconciencia. Para Hegel, el *Geist* logra su suprema autoconciencia en la religión, el arte y la filosofía sólo en la medida en que los seres humanos pueden entregarse a la religión, el arte y la filosofía, y realizarlas. La autoconciencia colectiva de los seres humanos en la cultura superior es aquella en la que el *Geist* alcanza su ihás plena realización y logra su completa manifestación. Que lo sepan o no, es el caso que los seres humanos viven al servicio del objetivo del *Geist,* un objetivo que, en un sentido importante, es el suyo propio. Desde el punto de vista del *Geist,* ése es el valor supremo de la vida humana y de la cultura, no los valores y bienes vistos desde el punto de vista humano. Todas estas cosas quedan patentes en las observaciones de Hegel sobre la guerra y el desarrollo histórico.

Mas ¿cuál es el punto de vista del *Geist?* No es el punto de vista del Dios trascendente y separado del cristianismo. Porque aunque Hegel se consideraba luterano, el objetivo último de su teología filosófica es rechazar la idea de la radical alteridad de Dios. Al contrario, la autoconciencia del *Geist* es la autoconciencia humana colectiva en el tiempo, la autoconciencia expresada en diferentes formas de vida humana en la cultura, y especialmente en el arte y la religión y la filosofía. Ahora bien, la forma suprema de autoconciencia humana se da en la filosofía cuando logra la realización del conocimiento absoluto. Así pues, el punto de vista del *Geist* debe ser el punto de vista del conocimiento absoluto logrado por la filosofía en su estadio superior y final de desarrollo. Desde ese punto de vista, volviendo la mirada hacia el curso completo de la historia y la cultura, debe ser posible que la filosofía entienda que el desarrollo de dichas historia y cultura es en sí mismo el bien supremo, el

bien por cuya realización sufrieron y murieron los individuos, y por el cual nacieron y desaparecieron las naciones; unos y otras por razones que desconocían, excepto en la medida en que captaran las verdades de la misma filosofía, prefiguradas en el arte y la religión. El bien de los individuos y los pueblos es ciertamente un bien, pero no el supremo bien: no es el bien supremo por mor del cual existe el mundo tal como lo vemos extendido en el tiempo y el espacio, y que hace que el mundo sea para sí mismo plenamente inteligible.

¿Qué visión filosófica se expresa en el punto de vista del *Geist,* que, cuando vuelve la mirada hacia atrás en el estadio final y supremo, da por bueno el entero curso de la historia? Yo supongo que no puede haber respuesta para esto, excepto decir que el *Geist* lo da por bueno, como si dijéramos, como un hecho consumado. Pero ésta no podría ser realmente la respuesta de Hegel, pienso yo, porque Hegel hace suya la concepión según la cual el mundo es plenamente inteligible de principio a fin, y ésta es una tesis fundamental de su idealismo. Así que, cuando el *Geist* da por bueno al mundo, lo hace por una razón: ¿cuál es esa razón?

La razón, creo yo, estriba en que Hegel asume los exigentes criterios de bien supremo que Aristóteles estableció, a saber: que sea completo, deseado sólo por él mismo, autosuficiente y de tal índole que ningún bien añadido lo hiciera mejor.[9] Ningún individuo humano o grupo o nación pueden alcanzar ese bien completo o perfecto; sólo lo puede alcanzar el *Geist* —a la vez humano y divino— a lo largo de todo el curso de la historia universal.

Ese bien arraiga en las potencialidades de las cosas y los pueblos. El bien se alcanza mediante la plena expresión de esas potencialidades en actos de diversa índole. Así, cuando las potencialidades del *Geist* logran su plena expresión en el mundo, el *Geist,* al volver la mirada hacia atrás en la filosofía, las eleva a autoconciencia y, desde el punto de vista de la filosofía, da por bueno en sí mismo el curso de la historia.

Este bien del curso de la historia como un todo es completo porque todas las potencialidades del *Geist* han sido realizadas y expresan una concepción razonable y racional del todo, cuyas líneas maestras se encuentran en la exposición hegeliana de la lógica. La actualización de la potencialidad es deseada por sí misma, el curso de la historia como un todo es autosuficiente, y no hay ningún bien añadido que pudiera hacerlo mejor: se han expresado todas las potencialidades, se ha hecho todo lo que es razonable y racional y bueno. Por fin la verdad y el bien están armoniosamente en paz.

9. Esta formulación la tomo de Gisela Striker, «Ataraxia: Happiness as Tranquility», en *Monist* (1990), 98.

APÉNDICE

ESBOZO DEL CURSO: PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA MORAL

En el catálogo de cursos de la Universidad de Harvard, este curso se describe como un estudio de la filosofía moral de Kant, con alguna atención a Hume y Leibniz y, si el tiempo lo permite, a la crítica hegeliana de Kant. El esbozo de lecciones propuestas que expongo a continuación refleja esta descripción, aunque presta más atención a Hume de lo que puede sugerir la descripción del curso. Si las circunstancias lo permiten, habrá una cierta discusión sobre los diferentes enfoques en filosofía moral y sobre cómo puede entenderse que sus problemas surjan dependiendo de los diferentes puntos de vista de los autores y de lo que consideran digno de reflexión filosófica dado el contexto histórico y cultural de su época. Aunque leer trabajos históricamente importantes no es más que un enfoque en filosofía moral, yo espero que aprovechemos algunas de sus ventajas.

A. *Hume*

1. El *Tratado:* un fideísmo de la naturaleza, y la razón y las pasiones.
2. Su versión de la deliberación y el papel de la razón.
3. Su versión de la justicia como virtud artificial y el papel de la simpatía.
4. Su crítica de los racionalistas: Clarke y Cudworth.
5. Su versión de los juicios morales: el espectador juicioso.

B. *Kant: La ley moral*

6. La *Grundlegung:* Prólogo y el argumento de la Parte I.
7. El imperativo categórico: la primera formulación (la ley de la naturaleza).
8. La segunda formulación (tratar a la humanidad como un fin en sí misma).
9. La tercera formulación (la legislación universal): la relación entre las formulaciones.

10. El dominio de los fines y el orden de la naturaleza, y otras diFicultades.

C. *Leibniz*

11. El perfeccionismo metafísico y su teoría de la verdad.
12. Los espíritus como sustancias libres y racionales.
13. La *Teodicea* y la concepción de la libertad de la voluntad.

D. *Kant: el hecho de la razón (Das Faktum der Vernunft)*

14. La primacía de lo justo y la secuencia de concepciones del bien.
15. El constructivismo moral, y lo razonable y lo racional.
16. El hecho de la razón: textos e interpretación.

E. *Kant: la filosofía como defensa*

17. La ley moral como ley de la libertad.
18. La psicología moral de *La religión 1 y die freie Willkür.*
19. El punto de vista práctico y la unidad de la razón.

E *Hegel*

20. Sus críticas oficiales de Kant: su contenido y cuán serias son.
21. Su idea de la vida ética *(die Sittlichkeit)* y de la libertad.
22. Su crítica implícita del liberalismo kantiano: su contenido.

G. *Textos*

Hume: *Treatise of Human Nature,* ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1978 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Editora Nacional, 1981).

Kant: *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* trad. de H. D. Paton, Nueva York, Harper and Row, 1964 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa Calpe, 1983). *Critique of Practical Reason,* trad. de L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956 (trad. cast.: *Crítica de la Razón Pura,* Madrid, Alfaguara, 1983). *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. de T. M. Greene y H. H. Hudson, Nueva York, Harper and Row, 1960 (trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid, Alianza, 1981). *Doctrine of Virtue,* trad. de M. Gregor, Nueva York, Harper and Row, 1964 (trad. cast.: «Doctrina de la virtud», en *La metafísica de las costumbres,* Madrid, Tecnos, 1989).

Leibniz: *Philosophical Essays* , ed. y trad. de Roger Ariew y Daniel Garber, Indianapolis, Hackett, 1989.

También se recomiendan: Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* trad. de H. B. Nisbet, ed. de A. W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975).

Lecturas

Hume: Lecciones 1-2: *Tratado II,* iii, §3-10; véanse §§1-2. Lección 3: *ibid., III,* ii, §§1-6; II, i, §9. Lección 4: *ibid., III, i, §§1-2.* Lección 5: III, iii, §§1-6.

Kant: Lección 6: *Grundlegung (Gr),* Prólogo y Parte I. Lecciones 7-9: *ibid.,* Parte II; y con ésta *Crítica de la razón práctica (KP)* Analítica: caps. I, Ak. 18-41, y II, 67-71 (La típica). Lección 10: *Gr II,* Ak. 438 y sigs.; *KP* Analítica: cap.I, Ak. 43 y sig.

Leibniz: Lección 11: *Discourse on Metaphysics,* Garber #8 y #4, 6, 7, 9, 12. Lección 12: Garber #11, 15, 25. Lección 13: Garber #20, 28, 29.

Kant: Lección 14: *KP* Analítica: cap. II, Ak. 57-67. Lección 15: *KP* Analítica: cap. III, Ak. 71-89; *y* Doctrina del método: Ak. 150-163. Lección 16: textos a repartir. Lección 17: *KP* Analítica: Aclaración: Ak. 89-106; véase también *KR* B560-586. Lección 18: *La religión (Rel),* Lb. I, y *KP* Dialéctica: caps. I y II *y §1:* Ak. 106-114. Lección 19: *KP:* Dialéctica: §§2-9: Ak. 114-149.

Hegel: Lección 20: *Principios de la filosofía del derecho:* Intro., «Derecho abstracto y moralidad», §§1-141. Lección 21: «La vida ética: La familia y la sociedad civil», §§142-256. Lección 22: «Estado e historia universal», §p57-360.

Debería mencionarse que las lecciones consisten sobre todo en el análisis de textos y en el intento de presentar una vigorosa interpretación, pero razonablemente precisa, de la doctrina que expresan. Por poner un ejemplo, no presentaré la doctrina de Hume para a continuación criticarla y mostrar que lo podría haber hecho mucho mejor desde un punto de vista contemporáneo. Sí haré comentarios críticos,

los imprescindibles y fundamentales, pero nuestro interés se centrará en entender a Hume (y a los demás), por desatinado que a veces pueda parecernos. Lo mismo puede decirse de cualquier autor digno de cuidadoso estudio y reflexión, como ciertamente lo son los autores que leeremos.

Habrá un examen final, tutorías semanales, y un trabajo escrito de entre 2.500 y 3.000 palabras.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES